STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXIX

H. TERRASSE. — *Citadins et grands nomades dans l'histoire de l'Islam* 5

J. ELIASH. — *The Ithnā 'asharī-Shī'ī juristic theory of political and legal authority* 17

N.-R. KEDDIE. — *The Roots of the Ulama's power in modern Iran* 31

H. ALGAR. — *The revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the transference of the Ismā'īlī Imamate to India* 55

R. BRUNSCHVIG. — *Corps certain et chose de genre dans l'obligation en Droit musulman* 83

E. CERULLI. — *Questions actuelles de Droit musulman au Pakistan : les Uṣūl al-fiqh ; la donation ; le contrôle des naissances* 103

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXIX

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors:

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXIX

H. TERRASSE. — *Citadins et grands nomades dans l'histoire de l'Islam* 5

J. ELIASH. — *The Ithnā 'asharī-Shī'ī juristic theory of political and legal authority* 17

N.-R. KEDDIE. — *The Roots of the Ulama's power in modern Iran* 31

H. ALGAR. — *The revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the transference of the Ismā'īlī Imamate to India* 55

R. BRUNSCHVIG. — *Corps certain et chose de genre dans l'obligation en Droit musulman* 83

E. CERULLI. — *Questions actuelles de Droit musulman au Pakistan : les Uṣūl al-fiqh ; la donation ; le contrôle des naissances* 103

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXIX

CITADINS ET GRANDS NOMADES DANS L'HISTOIRE DE L'ISLAM

Sous le titre : *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam* (1), M. Xavier de Planhol, professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nancy, fait une histoire de la terre d'Islam dans ses modes d'occupation et d'exploitation. Il étudie les répercussions de l'installation de la religion musulmane sur les genres de vie, le paysage rural, la forme des villes dans tout le domaine où elle s'est implantée, le plus souvent pour y établir et maintenir sa domination politique.

Cette action qui s'est étendue du VII^e siècle à l'époque contemporaine s'est exercée par des agents divers, surtout par les grands nomades, de manière aussi constante mais de moindre étendue par les citadins, localement par des navigateurs.

Les transformations aussi profondes et constantes de l'aspect même des pays conquis par l'Islam ne peuvent s'expliquer par le fait que bien des terres musulmanes sont en marge des zones arides, dans la zone de balancement entre la vie sédentaire et la vie nomade. Même lorsque l'Islam n'a pas produit une rapide prépondérance du nomadisme, avec ce que l'auteur appelle un processus de bédouinisation, il les a aggravés et a empêché toute défense efficace. Il a miné les résistances et systématiquement entravé jusqu'à l'époque moderne les tentatives d'évolution inverse.

(1) Xavier de PLANHOL, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, 1 vol. de 442 p. 12 fig. Paris Flammarion, 1968.

Cette conception des rapports entre l'homme et la nature que l'Islam a apportée avec lui a recouvert un immense domaine : elle a ainsi une grande importance historique. Sans vouloir résumer tout ce qu'apporte ce beau livre d'une grande richesse et d'une précision sans défaut, je voudrais simplement dégager tout ce qu'il apporte aux médiévistes, en ajoutant quelques remarques qui confirment pleinement les conclusions de l'auteur et en insistant sur le cas de l'Occident musulman, Afrique du Nord et Espagne.

*
* *

L'Islam, sous tous ses aspects, a été profondément marqué par le pays et par le moment historique où il est apparu : pays et moment ont fondé la religion nouvelle par l'alliance des sédentaires citadins et des grands nomades.

Les vallées du Hedjaz étaient le siège d'une vie intense ancienne qui avait sans doute fortement accru la décadence, au VI^e^ siècle de l'Arabie du Sud sous le coup de la conquête éthiopienne puis de la conquête persane. A la veille de l'Hégire les citadins du Hedjaz étaient surtout des entrepreneurs de caravanes, grâce à des ententes avec les Arabes nomades qui étaient les transporteurs ou les producteurs rétribués des convois commerciaux. Si les gros bénéfices étaient pour les citadins, les Bédouins nomades tiraient profit de ce fructueux trafic.

Par ailleurs comme il est de règle dans toutes les zones désertiques ou subdésertiques, les Arabes nomades avaient une forte croissance démographique et avaient ainsi besoin d'envoyer leur surplus de population dans les régions voisines. Toute l'histoire du désert syrien et de ces confins fut déterminée par ce phénomène quasi rythmique. Dans les pays de nomades moutonniers, ceux-ci s'infiltrent chez les sédentaires. Mais les nomades cavaliers ou chameliers sont belliqueux par nature et tendent à imposer leur domination, souvent ils sont maintenus par les dominations établies sur les riches régions de sédentaires ; mais ils finissent toujours par déclencher de grandes invasions qui marquent de brusques et décisifs tournants de l'histoire. La fondation de l'Islam allait s'accompagner d'une de ces expansions bédouines.

Mais les Arabes nomades avaient une structure sociale très morcelée et par là peu faite pour former les cadres d'un État. D'eux-mêmes ils n'aboutissaient guère qu'à des concentrations éphémères autour de fortes personnalités. Ce furent les sédentaires des cités du Hedjaz qui occupèrent les postes de commandement de l'empire islamique fondé grâce aux nomades arabes.

Dans l'idéal de la société musulmane naissante les activités agricoles sont au dernier plan. Le Coran et la Tradition attestent que le travail de la terre est considéré comme une tâche servile et dégradante. Pour le Prophète le mot *A'rab*, avec tout ce qu'il a de laudatif, désigne les Bédouins.

Ainsi l'Islam se fonda, au plan politique, sur l'alliance des citadins et des grands nomades. Cette symbiose de paradoxale apparence fut presque partout et pendant des siècles le mode et comme la loi de son expansion. Les Bédouins d'Arabie furent les créateurs et les soutiens du premier empire musulman. Aux Arabes succédèrent pour plusieurs siècles et sous des aspects divers les nomades turcs. En Perse les Séfévides installèrent leur domination grâce à l'appui des Turkmènes. Plus récemment les Wahhabites s'appuyèrent sur la tribu séoudite. Dans tous les cas, ces nomades se firent les soldats de la religion soit qu'ils répandissent l'Islam, soit qu'ils se fissent les champions d'une révolte ou d'un schisme. Toutes ces crises établirent ou maintinrent le primat politique et économique des nomades : conquêtes belliqueuses ou migrations aboutirent à ce que l'auteur appelle la bédouinisation des terres musulmanes.

L'installation d'une domination de nomades se traduisit souvent par des pillages et des dévastations : les grandes villes en souffrirent moins que les bourgades et les villages qui tantôt disparurent d'un coup, tantôt s'anémièrent et finirent par disparaître. A plus ou moins longue échéance l'installation des nomades ruina la vie sédentaire et villageoise. Les riches plaines fertiles vouées à une solide vie paysanne et à la culture intensive se couvrirent de tentes voyageuses et ne connurent plus qu'une exploitation très extensive à base de vie pastorale. Les anciens sédentaires tantôt adoptèrent le mode de vie de leurs envahisseurs tantôt émigrèrent. Ce nomadisme, paradoxal

se traduisit toujours par un appauvrissement et souvent par l'instabilité politique. J'avais jadis intitulé un article où j'étudiais la bédouinisation du Maroc : *Le Maroc pays d'économie égarée* (1). La majeure partie du monde musulman a eu ainsi sa vie profonde faussée par l'extension d'un nomadisme injustifié qui amenait la corrosion et bientôt la ruine de la vie sédentaire et paysanne. C'est sur ce fond de dégradation des régions les plus riches qu'il faut presque toujours replacer l'histoire de l'Islam médiéval.

Heureusement cette bédouinisation a rencontré des obstacles et par là trouvé ses limites. Les nomades ne tentèrent jamais de pénétrer les grandes masses forestières : ils s'arrêtèrent devant la forêt russe et la forêt pontique comme devant la sylve tropicale. La montagne constitua aussi un obstacle pour les nomades de terres chaudes qui utilisaient le dromadaire. Par contre les nomades de terres froides, grâce au chameau à deux bosses qui est capable de s'adapter à la montagne et de supporter de durs hivers, pénétrèrent les zones montagneuses. Les Turcs ont pu ainsi utiliser les hauts massifs dont ils ont fait leur séjour d'été de prédilection.

Mais bien des montagnes du domaine musulman, en particulier celles des pays méditerranéens ont servi de refuge à des populations sédentaires. Elles ont ainsi échappé à la bédouinisation, parfois à l'arabisation. Souvent aussi elles ont été utilisées pour leur défense par des minorités religieuses. Ainsi le Liban est devenu le domaine des Chrétiens maronites, les Alaouites ont occupé le Djebel Ansarieh, les Druzes ont donné leur nom au Djebel Druze, les Zaïdites ont peuplé la montagne du Yémen. En Afrique du Nord l'Aurès, les Kabylies, le Rif, l'Atlas marocain ont été des conservatoires de la langue et de la vie berbères.

Ces montagnes-refuges ont connu presque toujours un surpeuplement alors qu'à l'époque antique et au Pré-Moyen Age elles n'avaient eu qu'une population clairsemée. Aussi furent-elles condamnées à une exploitation intensive du sol qui s'accompagna presque toujours d'un large déboisement.

(1) Henri TERRASSE, *Le Maroc pays d'économie égarée*, Revue de la Méditerranée, janvier et février 1947.

Ainsi les terres d'Islam subirent, dans l'occupation et l'utilisation du sol, de profondes transformations et même de véritables bouleversements. Par exception les zones où la culture irriguée est seule possible réussirent à maintenir leur vie ancienne.

Cet état s'est prolongé jusqu'à l'époque contemporaine. Il se modifie désormais rapidement et heureusement. Les nomades tendent à se fixer sur les terres où une vie paysanne est possible ; leur poussée démographique prend la forme de l'infiltration et de la sédentarisation. Enfin les nouveaux états musulmans font des efforts considérables pour développer l'irrigation et favoriser la mise en culture de zones qu'avaient envahies le nomadisme. Ainsi progresse une pacifique et salutaire transformation. Cette grande œuvre de colonisation et de repeuplement, cette ruralisation de l'Islam contemporain n'est pas une révolution mais un retour à leur vocation naturelle de terres dont l'économie avait été appauvrie et faussée.

* * *

Le développement de la vie nomade, lié à l'expansion et aux crises de la religion musulmane et ses multiples conséquences apparaissent donc en pleine clarté et dans toute leur ampleur. Dans quelle mesure l'Islam qui a tant utilisé — et aussi subi — les nomades a-t-il modifié son milieu originel : la ville ?

M. de Planhol a montré comment l'Islam a élaboré, par transformation aussi bien que par création, un type de ville qui lui est propre et que l'on retrouve, semblable à lui-même, dans toutes les terres musulmanes. Il est superflu de reprendre ici l'exposé de faits bien connus de tous les islamisants.

L'auteur conclut que, dans les villes, l'Islam n'a pas été vraiment créateur. Il a même été « négatif en ce qu'il a substitué à une agglomération et à une communauté solidaires un assemblage inconsistant d'éléments disparates ». « Par un paradoxe assurément remarquable, cette religion à l'idéal de vie citadine, aboutit à la négation de l'ordre urbain. » La cause profonde de ce paradoxe est fort justement attribuée par l'auteur à l'absence de vie municipale, on ne trouve dans les villes musulmanes « aucun privilège d'exception, aucune franchise », pas « d'édiles, pas de magistrats municipaux ».

Il faut ajouter que cette carence est due à la conception légale du pouvoir dans l'Islam : « tout pouvoir vient de Dieu, demeure en lui, est entièrement exercé par lui à travers un instrument humain » (1). A la tête de la communauté musulmane, de l'*umma*, il y a normalement le calife, remplaçant du Prophète et, comme tel, chargé de « défendre la religion et gouverner le monde ». Obéir au calife, s'il n'ordonne rien de contraire à la Loi, c'est obéir à Dieu. Même si le califat est usurpé ou si le pouvoir est exercé par des souverains de fait, il faut accepter ce que Dieu a permis dans sa volonté insondable.

L'autorité des chefs politiques, dérivée de celle du calife, ainsi établie dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre temporel ne peut être qu'absolue. Auprès d'elle il n'y a place pour aucune représentation de la communauté musulmane ; l'égalité des Musulmans, fondée par la Loi, se traduit sur le plan politique par l'égalité dans une totale servitude. La ville ne peut exprimer sa volonté propre que par la fronde ou la révolte. La conception musulmane de l'autorité n'a permis sur ce point aucune évolution.

Aussi les villes musulmanes ne purent participer au complet et décisif renouvellement que connurent du XI^e^ au XV^e^ siècles les cités de l'Occident chrétien qui, dans une autonomie de plus en plus grande, organisèrent et développèrent leur organisation municipale. Dès la fin du Moyen Age et *a fortiori* aux temps modernes, les villes musulmanes dans leur immutabilité étaient devenues archaïques.

Il faut ajouter que le caractère islamique de la ville se manifeste jusque dans sa vie économique. Le *muhtasib* qui dépend du *qadi* n'est pas seulement chargé d'assurer la bonne exécution du culte et de contrôler la vie religieuse de la cité en veillant à la stricte observance de la Loi, il est aussi le surveillant et parfois l'organisateur de sa vie économique. Il a la haute main sur les métiers et veille à la qualité des produits mis en vente. Il assure la régularité des transactions en fixant les cours et en contrôlant les poids et mesures. Il eut même des fonctions d'édilité : il pouvait surveiller les constructions et faire faire des travaux de voirie.

(1) Cf. Louis GARDET. *La cité musulmane.* Paris, 1954, ch. I, II et III.

Presque tous les organes de la vie économique, boutiques, kissarias, fondouks sont des biens de mainmorte. Et ces *waqfs*, même quand ils ont une administration spéciale, dépendent du *qadi*. La ville musulmane a été amenée à mettre les instruments indispensables à sa vie économique sous la tutelle et la garantie de l'Islam, de ses magistrats et de ses institutions, s'assurant ainsi, dans toute la mesure du possible, contre les vicissitudes de la vie politique et contre les spoliations. C'est la religion qui apparaît, dans sa vie économique elle-même, comme le grand facteur d'ordre et de continuité.

M. de Planhol montre comment ces cités d'Islam d'un type uniforme furent incapables d'innover dans le domaine des relations entre la ville et la campagne où le mépris pour le travail de la terre a continué de jouer. Le principe général, surtout en Orient, est celui de l'étatisation et de l'inaliénabilité du sol : il vient des peuples nomades. Le plus souvent le pouvoir musulman donne des concessions *(iqta)* à ses chefs militaires et à ses hauts fonctionnaires. Le régime normal est la grande propriété. Mais le maître du domaine ne réside pas : il l'exploite par l'intermédiaire de métayers et n'essaie pas d'améliorer le sol. Le géographe Weulersse a pu écrire « qui cultive ne possède pas ; qui possède ne cultive pas ».

Dans cette exploitation de la campagne par la ville la société rurale était vouée à la médiocrité et à la sclérose. A cela s'ajoute que l'usure mettait davantage encore le paysan sous la dépendance des citadins.

Très vite les villes musulmanes n'ont plus été fondées, comme celles de l'Antiquité et du monde chrétien occidental sur la prospérité de la vie paysanne et sédentaire qui les environnait. Aussi ne tardèrent-elles pas, dans leur majorité, à prendre la forme de marchés pour nomades.

Le double caractère des états islamiques, citadins par leur siège, mais appuyés sur des nomades a eu de graves conséquences politiques. Toute dynastie, même lorsqu'elle a une origine nomade, s'installe dans une ville et parfois crée sa capitale et c'est en milieu citadin qu'elle est parfaitement obéie. Mais en dehors des villes et du plat pays environnant, son autorité se dégrade : il se constitue un *bled siba*, une terre de révolte qui rejette l'impôt et la corvée ; souvent aussi la dynastie ne

maintient son autorité sur une partie du pays que par l'intermédiaire de tribus ou de confédérations nomades. Ainsi s'explique le peu d'efficacité et l'instabilité de nombreux états musulmans où l'association originelle et classique des citadins et des nomades arriva difficilement à des formules de gouvernement stables et efficaces.

* * *

Après ces chapitres de synthèse, M. de Planhol étudie l'évolution de chacune des grandes régions du domaine musulman : le monde arabe dans le Proche-Orient, l'Afrique du Nord et le Sahara, l'Afrique Noire, les mers du Sud, enfin ce qu'il appelle les échecs européens : les péninsules ibérique et balkanique. Il ne saurait être question, dans cet article destiné aux historiens, de résumer la considérable et très précise documentation ainsi rassemblée. Mais je veux au moins signaler avec quel bonheur, quelle richesse de nuances et quelle clarté M. de Planhol grâce à une connaissance directe et détaillée de ces deux pays a retracé l'évolution complexe mais combien riche d'enseignements de l'Asie Mineure et de l'Iran. Les historiens de l'Islam oriental auront beaucoup à prendre dans cette clairvoyante analyse. Je voudrais seulement, dans deux domaines qui me sont familiers, dire ce que ce livre apporte à l'histoire de la Berbérie et de l'Espagne musulmane en ajoutant parfois quelques arguments à ceux qu'il invoque lui-même.

* * *

La bédouinisation de la Berbérie qui fut aussi profonde que catastrophique resta semblable par ses manifestations et ses effets à ce que connurent les autres terres musulmanes (1).

(1) On ne saurait tenir compte de la thèse soutenue par M. Jean Poncet dans un article intitulé : *Le mythe de la catastrophe hilalienne* (Annales : économies, sociétés, civilisations, sept.-oct., 1967, p. 1099-1120). L'auteur ne veut voir dans l'invasion des B. Hilal en Ifriqiya qu'un épisode assez secondaire qui a achevé de provoquer la décadence déjà largement entamée de l'état ziride. Sur ce fait précis, M. Roger Idris a donné une excellente mise au point : *La réalité de la catastrophe hilalienne* (*ibid.*, mars-avril 1968, p. 390-396).

D'une manière plus générale M. Poncet estime qu'Ibn Khaldoun n'était pas contemporain de la catastrophe hilalienne. Or les conséquences directes de la bédouinisation de l'Afrique du Nord s'étendent du XI^e^ au XV^e^ siècle, Ibn Khaldoun

Mais elle est très particulière par son origine et sa date. Sans doute elle a sa source dans une querelle religieuse : le retour de l'Ifriqiya, alors sous une domination chiite, à l'orthodoxie musulmane. Mais le calife fatimide du Caire était incapable de faire une reconquête de son domaine occidental. Il se contenta, pour punir les émirs rebelles, les Zirides et les Hammadides, de lancer sur la Berbérie, en enfants perdus, des tribus arabes, les Hilal, les Soleim, puis les Maqil, alors cantonnés en Haute-Égypte et qui constituaient une menace pour les paysans de la vallée du Nil. Ces Bédouins étaient des Sunnites et de ce fait, ne se distinguaient pas sur le plan religieux des populations aussi bien berbères que citadines de l'Afrique du Nord. Leur Islam était certainement beaucoup plus sommaire que celui de ces derniers. Aussi bien n'exercèrent-ils aucune influence sur l'histoire religieuse de la Berbérie : ils suivirent passivement l'évolution générale de l'Islam nord-africain.

Leur action politique fut négative. Ces Arabes ainsi introduits en Berbérie pénétrèrent le pays par migrations et parfois aussi, au temps des Almohades, par déportation. S'ils furent les fauteurs ou les soutiens des plus graves révoltes, ils furent incapables de fonder des dynasties de leur race. Toutefois la plupart des souverains de Berbérie ne purent se passer de leur concours militaire.

Comme l'a vigoureusement marqué M. de Planhol cette bédouinisation de la Berbérie a été tardive : elle débute au

parle donc — et souvent au présent — de choses dont il avait l'expérience directe. Et on ne saurait le représenter comme le porte-parole d'un milieu de citadins et de lettrés musulmans ennemis des Bédouins alors qu'en certains domaines il a fait l'éloge des nomades dont il fut souvent l'ami. On sait par ailleurs que l'expérience d'Ibn Khaldoun n'était pas celle d'un simple écrivain mais aussi celle d'un homme d'État.

M. Poncet attribue une bonne partie des troubles et des ravages dont souffrit l'Ifriqiya ziride à des bandes de brigands « soldats en rupture de ban, demi-serfs et sans terre, misérables sans travail, révoltés comme au temps des Circoncellions, des Kharidgites et de l'Homme à l'âne ». Mais à la base de ces apparentes précisions, il ne donne aucune référence textuelle.

Enfin la corrosion bédouine en Berbérie ne se limita pas au XI^e^ siècle et elle s'étendit hors de l'Ifriqiya jusqu'au Maroc atlantique. Mais cette histoire maghrébine ne paraît pas familière à l'auteur si l'on en juge par les rares et parfois curieuses mentions qu'il en fait. L'histoire et l'archéologie ont montré depuis longtemps les désastreuses transformations que subirent, à partir du XII^e^ siècle, le Maghrib central et le Maroc.

XI^e siècle pour la Tunisie : elle n'atteindra le centre de la Berbérie qu'au milieu du XII^e siècle, le Maroc à la fin du XII^e et surtout au XIII^e siècle. Ses conséquences mirent plusieurs siècles à se développer. Ibn Khaldoun fait au XIV^e le tableau de la ruine du Maghrib central et à la fin du XV^e siècle Léon l'Africain montre l'agonie des dernières bourgades du Maroc atlantique. Si ce tardif accident eut des conséquences aussi désastreuses, profondes et durables que celles qui furent provoquées par les grands nomades de l'Asie antérieure, avant le XI^e ou le XII^e siècle, il exista un Islam nord-africain fondé, sauf dans les zones steppiques, sur une solide vie sédentaire et paysanne, où, à côté des grandes villes, prospéraient de nombreuses bourgades qui avaient leurs mosquées-cathédrales et qui furent des foyers secondaires d'islamisation.

*
* *

Avec juste raison, l'auteur considère l'Espagne musulmane comme un des deux échecs européens de l'Islam. Il note que la conquête musulmane est arrivée dans la Péninsule ibérique à bout de souffle. Elle obtint pourtant, sans grand effort, un considérable et rapide succès. Et ausitôt après la conquête des terres espagnoles les armées musulmanes furent capables de faire en Gaule de profondes incursions et même, en bordure de la Méditerranée, de prendre pied outre-Pyrénées.

Mais l'Islam espagnol fut vite un Islam isolé : dès 742 la révolte hanijite de la Berbérie le coupait de l'Orient musulman et cet isolement se renforça en 750 par la chute du califat oméiyade de Damas. La reconquête abbasside ne dépassa pas le Constantinois et la fondation de l'émirat oméiyade de Cordoue consacra l'isolement politique d'Al-Andalus.

Si l'Espagne musulmane connut un destin particulier, c'est aussi parce qu'elle ignorait et ignora toujours le nomadisme. Les miliciens orientaux venus dans la Péninsule et qui étaient moins de quarante mille ne changèrent rien à cet état de choses. Ils reçurent vite des concessions territoriales ou *iqta* qu'ils firent exploiter sans y résider eux-mêmes. Les Arabes formèrent une classe de gouvernement qui résidait dans les villes. Cet Islam européen, fait surtout d'Espagnols convertis s'appuya

sur le magnifique réseau de villes que Rome avait donné à la Péninsule.

Par ailleurs, malgré les généalogies arabes dont s'enorgueillirent certains Musulmans d'Espagne, le système tribal n'existait pas en Espagne : une religion d'Orient s'installa et vécut dans un pays de même structure avec ses voisins d'Europe occidentale. Si l'islamisation fut rapide malgré la résistance, dans les villes et les campagnes, des Chrétiens mozarabes, et dans les villes, des Juifs, l'arabisation fut assez lente et le bilinguisme se maintint longtemps. Mais la civilisation des villes fut, à partir du milieu du IX^e^ siècle, d'un type très oriental. La menace chrétienne ne devint grave que dans le dernier quart du XI^e^ siècle, après l'entière constitution de l'Islam espagnol, de sa pensée, de sa littérature et de ses arts. Le fait que l'Espagne musulmane n'ait jamais connu la bédouinisation, qu'elle ait bénéficié d'une ancienne et belle tradition citadine ainsi que du support d'une solide vie sédentaire et paysanne explique pour une large part que cette province extrême ait produit une des plus belles et sans doute la plus originale des civilisations islamiques, une de celles dont le monde musulman d'aujourd'hui garde le culte et la fierté.

*
* *

Ces quelques réflexions suffiront — j'espère — à montrer tout ce que les historiens du Moyen Age doivent trouver dans ce grand livre de géographie humaine et historique, dont l'auteur a su allier à un contact personnel et étroit avec la terre musulmane, une parfaite connaissance de son histoire. Cette recherche conjointe nous a donné une œuvre d'une puissante originalité qui nous apporte de véritables révélations.

Henri TERRASSE
(Paris)

THE ITHNĀ'ASHARĪ-SHĪ'Ī JURISTIC THEORY OF POLITICAL AND LEGAL AUTHORITY *

In studying *Ithnā'asharī-Shī'ī* doctrines it is necessary to rid ourselves of the notions that an *Ithnā'asharī-Shī'ī* corpus of jurisprudence was to begin only after the *Shī'ī* Buyids had established themselves in Baghdad (334/945) and, that unlike theology and law, the evolvement of a juristic theory of state (government) began even later, as a concomitant of the establishment of a stable and extensive *Ithnā'asharī-Shī'ī* government (1). As a matter of fact *Ithnā'asharī-Shī'īsm* owes its characteristic features to the promulgation of its theological as well as its political doctrines before the advent of any form of *Ithnā'asharī-Shī'ī* political order, and these doctrines were sifted and codified under the impact of a relentless refusal to make legitimate any Muslim government established after the death of the Prophet, except that of the first Imām 'Alī b. Abī Ṭālib (2). Subsequent *Ithnā'asharī-*

* Partly based on a paper read before the XVII International Congress of Orientalists, held at Ann Arbor, Michigan on 13-19 August 1967.

(1) Cf. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 99, *Edinburgh* 1962; L. Binder, *Iran, Political Development in a Changing Society*, 73, Berkeley and Los Angeles 1962; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (Supplement), I, 320-3, 704-12, Leiden 1937; R. Strothmann, "*Shī'a*", *Encyc. of Islam*, Ed. 1, IV, 354; D. M. Donaldson, *The Shī'ite Religion*, 284, London 1933.

(2) "Imamate", 11-41/632-61, "Caliphate" (i. e. in government) 36-41/656-61. *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurisprudence proclaims the succession of the imamate of 'Alī to the prophecy of Muḥammad, "*bilā fāṣilah*" (with no interruption) and that

Shī'ī regimes including those of the Buyids and the Ṣafawids did not compel the *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurists to modify those doctrines materially.

An adequate examination of the *Ithnā'asharī-Shī'ī* sources reveals that by 320/932 at the latest, Abū Ja'far Muḥammad Ibn Ya'qūb Ibn Isḥāq al-Kulīnī al-Rāzī, known as al-Kulīnī (d. 329/940), completed his *al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn*, the earliest of the Four Books of *Ja'farī fiqh*, a compendium of approximately 16,200 *Imāmī* traditions arranged according to subject matter expressing the *Ithnā'asharī-Shī'ī* pronouncement on all matters one usually encounters within the purview of Muslim jurisprudence (1). Unlike early authoritative *Sunnī* compilations of *Ḥadīth* such as the *Ṣaḥīḥ* of Bukhārī *al-Kāfī* contains an exposition of the theory of the Imamate in a special section, the "Kitāb al-Ḥujjah" (the "Book of the Proof"), significantly placed in the part dealing with the *Uṣūl* and immediately following the "Kitāb al-Tawḥīd" (the "Book of the Unity of God"). Furthermore, traditions establishing negative as well as positive precepts concerning legislation and political and judicial authority occur in the *Furū'* and in the remaining sections of the *Uṣūl*. Owing to its great bulk, to repetitions, and to the absence of a detailed index, *al-Kāfī* is difficult to handle. A painstaking reading is rewarding, however, as one is constantly astounded by the vehement polemic centered on the subject of the legitimate and just governance and the authoritative legislation directed against other Islamic schools of law outside as well as within Shī'ism and underlying the discussion of every aspect of jurisprudence. To Kulīnī, indeed, goes the credit of sifting and systematizing the *Imāmī Ḥadīth* but considering his own biography and those of his immediate *rāwīs* his code may be safely regarded as a product of the *Ithnā'asharī-Shī'ī* circles of Qum and Baghdad in the second

whoever denies this rejects something which is made compulsory by religion, "*farḍan min al-dīn*". See, Mufīd, *Awā'il al-Maqālāt fī al-Madhāhib al-Mukhtārāt*, ed. Charandābī, 33, 42, Tabrīz, 1364/1944.

(1) New edition in 8 vols., Tehran 1374-77/1954-57.

half of the third century A. H. (1). Later *Ithnā'asharī-Shī'ī* divines, no matter under what *Ithnā'asharī-Shī'ī* regime they lived and wrote, expressed basically the same views in respect to the doctrine of the Imamate as those exposed in *al-Kāfī*. They qualified it with additional supporting proofs based on the *Qur'ān* and *Ḥadīth;* they adopted and developed dialectical proofs that may be regarded of great interest; nonetheless, the basic principles remained identical with those of Kulīnī. Among these divines, highly esteemed by the *Ithnā'asharī-Shī'ah* down to the present time and whose works are available to the researcher, may be mentioned Muḥammad al-Ḥasan al-Ṭūsī (d. 460/1067), and Ibn Bābūyah al-Ṣadūq (d. 381/991-2), authors of the remaining three of the Four Books, and al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022), all three of whom lived and wrote under the Buyids; al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (d. 726/1326), who ministered to the *Ilkhānī* ruler Muḥammad Khudābandah, the convert to *Ithnā'asharī-Shī'ism;* and Muḥammad Bāqir Majlisī (d. 1111/1699-1700) of the Ṣafawid period.

A complete presentation and an adequate analysis of the various principles of the Imamate as exposed by the *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurists is, of course, far beyond the limit set for this paper. I shall confine myself to a brief discussion of the most essential doctrines that bear directly on the question of the authority of the *Imām* and on the question of its delegation, or rather of its *nondelegation* (2).

Like any other Islamic school of law, *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurisprudence conceives of the *Sharī'ah*, in content, to be the

(1) For a discussion of *Ithnā'asharī -Shī'ī* and *Sunnī* biographical sources concerning Kulīnī, see the preface by Ḥusayn 'Alī Maḥfūẓ, to the new edition of *al-Kāfī*, I, 7-50. See also H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, 149-150, Paris 1965 and H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 54-7, 350, Paris 1964.

(2) Besides *al-Kāfī* the following works, written by jurists, have been consulted: Ṣadūq, *'Ilal al-Sharā'i'*, Najaf, 1382/1963; Ḥillī, *Minhāj al-Karāmah*, Lithog. Tehran 1296/1878; Ṭūsī, *Kitāb al-Ghaybah*, Tabrīẓ, 1323/1905; Mufīd, *op. cit.*; and *Kitāb al-Irshād*, Najaf 1382/1962; Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, Lithog. Persia, 1301-15/1883-97; Muẓaffar, *Dalā'il al-Ṣidq*, II, Najaf, 1372/1953; Ma'rūf, *'Aqīdat al-Shī'ah al-Imāmiyyah, 'arḍun wadirāsatun*, Beirut 1376/1956; and Burūjirdī, *Risālah-i-Tawḍīḥ al-Masā'il*, Tehran, 1375/1955.

revealed will of God combined with the legal derivatives resulting from its interpretation, and, in function, to be the regulator of all affairs of the community and the individual. But, like Ismā'īlism, and unlike the *Zaydī* and the four *Sunnī* schools, it confines infallibility to the divine source of the *Sharī'ah* whereas it extends the duration of that source so as to include the lifetimes of the Twelve *Imāms* after the death of the Prophet. Twelver-Shī'ism rejects any belief that may proclaim Muḥammad or any of the Twelve *Imāms* as a partaker of God's attributes and actions or that may make them an incarnation of the Godhead, and it regards God as the One Lord, the Omnipotent and the Omniscient. On the other hand, it regulates the relationship between God and mankind in accordance with a prerequisite that deems the validity of the *taklīf* to be bound by the moral law. Contrary to Ash'arism, it obliges God to give man right guidance, to reward him for obedience, and to punish him only for disobedience. It stipulates the imposition of the obligation of the fulfilment of the law, by God, upon those who are legally bound, the *Mukallafīn*, on condition of their knowing His commands, His reward for obedience and His punishment for disobedience. Otherwise *taklīf* is not valid (1). Since the knowledge of God's will is not within man's power and since God is too

(1) Miller translates Ḥillī as follows: "...*taklīf* which is responsibility *(ba'ith)* to him whom obedience is due *(wâjib)* in that in which is labour *(mashaqqa)* by way of beginning *('ala jihat'il-ibtidâ)* on condition of knowing". *Al-Bâbu'l-Ḥâdî 'Ashar*, par. 131. London, reprinted, 1958. Kulīnī quotes a tradition stating that "the Imām Ja'far al-Ṣādiq was asked: 'He who knows nought has he any obligation?' He said, 'No'. *(man lam ya'rif shay'an hal 'alayhi shay'un. Qāla, 'lā')*" *al-Kāfī (Uṣūl)*, I, 164. Tehran, 1374/1954. Ṣadūq comments on "human actions" as follows: "Our belief concerning human actions is that they are created *(makhlūqah)* in the sense that Allah possesses foreknowledge *(khalq taqdīr)*, and not in the sense that Allah compels mankind to act in a particular manner by creating a certain disposition *(khalq takwīn)*. And the meaning of all this is that Allah has never ceased to be aware of the potentialities *(maqādīr)* of human beings". *Risālat al-I'tiqādāt al-Imāmiyyah*, Engl. transl. by Fyzee, *A Shī'ite Creed*, 31-32. London, 1942. Ḥillī says: "...if the creature were not the bringer into existence *(mūjid)* of his actions, then his *taklīf* would be impossible, otherwise, he would be responsible for what he is unable to perform". *Al-Bâbu'l-Ḥâdî 'Ashar*, par. 120. See also Mufīd, *op. cit.*, 21-22, 24-26, 28-29 ; Muẓaffar, *op. cit.*, I, 351-353, and R. Brunschvig, « Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane », *Studia Islamica*, XX, esp. 42-44, 1964.

exalted to reveal Himself to every man, it follows, argue the *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurists, that in order to impose *taklīf* God chooses in every generation the best among men, *al-afḍal*, reveals His truth to them and designates them to guide mankind (1). Being the best does not save them from committing sin or from falling into error. Hence God, by his grace, *faḍl*, confers infallibility, *'iṣmah*, on those He designates. Those whom God chooses and designates are His proofs, *ḥujaj*, to the *mukallafīn*. They are the messengers, *rusul*, the prophets, *anbiyā'*, and the *Imāms*. The *rusul* are singled out as the prophets who brought new revealed laws, *al-Sharā'i'* (2). There had been families of prophets, for example, the family of Abraham and the family of 'Imrān (III:30). Prophecy was not inherited by all members of a prophet's family by virtue of their physical relationship, however, but only by him who, by virtue of God's choice, was the best among a prophet's family. There have been usurpers and evil-doers and these are accursed in this world and on the Day of Resurrection they will be shamefully rejected (3). Knowledge acquired by the prophets through

(1) On controversies with *mu'tazilīs* concerning the *Ithnā'asharī-Shī'ī* doctrine that Reason needs revelation in order to know and to conclude, "*al-'aqlu yaḥtāju fī 'ilmihi wa-natā'ijihi 'ila al-sam'i*", see Mufīd, *op. cit.*, 11-12.

(2) Mufīd states: "All the *rusul* are prophets but not each prophet *(nabī)* is a messenger *(rasūl)* ...among the prophets of God there were keepers of the laws *(sharā'i')* of the *rusul* and successors to them in their positions [as keepers of the law]", *idem*, 12. See also Kulīnī, *al-Kāfī (Uṣūl)*, I, 176-177.

(3) "Our belief concerning them (*al-ẓālimūn* [evil-doers, usurpers]) is that they are accursed and dissociation from them is necessary. Allah the Mighty and Glorious says: 'For evil-doers there will be no helpers' [2,273; 3,189; 5,76]. And Allah says, Exalted is He: 'Who doeth greater wrong than he who inventeth a lie concerning Allah? Such will be brought before their Lord and witnesses will say: These are they who lied concerning their Lord. Behold! The curse of Allah is upon the wrong-doers, who debar (men) from the way of Allah, and would have it crooked, and who are disbelievers in the Hereafter' [11, 21-22]. Ibn 'Abbās in explaining this verse says: Verily, in this context, by 'the way of Allah' *(sabīl Allah)* is meant 'Alī b. Abī Ṭālib and the Imāms, on whom be peace. And in the Book of Allah (are mentioned) two kinds of leaders: he who guides rightly and he who leads astray. And Allah the exalted says: 'And we made them chiefs (or leaders) who guide by Our command' (21, 73; cp. 32, 24). And Allah says : 'And We made them patterns (so for *'a'immatan*, lit. "leaders") that

revelation was inherited. Every prophet inherited all the knowledge of the prophets who were his predecessors. The prophet Muḥammad, thus, possessed besides what was revealed to him the knowledge of all the prophets before him (1). Like other Muslims the *Iṯnā'asharī-Shī'ī* jurists consider Muḥammadto be the only prophet of Islām, the last of the prophets and superior to all other messengers and prophets. They also assert the absolute and all-inclusive authority of the *Qur'ān* and the *Sunnah* (2), but they do not accept the corollary that the *Qur'ān* and the *Sunnah* should be God's proofs, *ḥujaj* to the *mukallafīn*, after the death of the Prophet. They are of the opinion that men went astray in interpreting the *Qur'ān* and that the *Sunnah* was maliciously distorted by evil-doers. In this respect the Sixth *Imām*, Ja'far al-Ṣādiq, is quoted as follows: "I was considering the *Qur'ān*, and I have seen the *murji'*, and the *qadarī*, and the *zindīq* who does not believe in it, [all of whom] have used it in their disputes in order to overcome men in argument. Then, I knew that the *Qur'ān* cannot be a proof, *ḥujjah*, without a guardian, *qayyim*" (3). And on the authority of the First *Imām*, 'Alī b. Abī Ṭālib, the following Tradition is quoted concerning the *Sunnah:* "In the hands of the people are truth and falsehood, the abrogating and the abrogated, the general and the special,

invite unto the Fire, and on the Day of Resurrection they will not be helped. And We made a curse to follow them in this world and on the Day of Resurrection they will be among the hateful' (28, 41-42)." Ṣadūq, *op. cit.*, 105-106. See also Kulīnī, *op. cit.*, I, 216.

(1) Kulīnī cites the Imān Ja'far al-Ṣādiq as follows: "God bestowed on Muḥammad the *sunan* of the prophets. The Imān was asked 'what were those *sunan?*' He answered, 'the knowledge *('Ilm)* of all the prophets, all of it'". *idem*, 222-223.

(2) "There is absolutely nothing which is outside the *Qur'ān* and the *Sunnah (mā min shay'in illā wafīhi kitābun 'aw sunnatun)*", *idem*, 59 (on the authority of the Imān Ja'far al-Ṣādiq). See also *idem*, 62, tradition no. 1, quoted on the authority of the Imām Mūsa al-Kāẓim.

(3) *Idem*, 169. This attitude of the *Iṯnā'asharī-Shī'ī* jurists towards the *Qur'ān* is observed also in the following tradition quoted by Kulīnī on the authority of the *Imām* Ja'far al-Ṣādiq, "Verily, the *Qur'ān* is not a rational being *(laysa bināṭiqin)* who commands and forbids but there are those who are endowed with the knowledge of the *Qur'ān* who command and forbid". *Idem*, 246.

the definite and the ambiguous, the well-remembered and the doubtful. Lies were quoted on the authorithy of the Prophet of God in his lifetime until [finally] he arose to adress the people and said: 'O people! Lies have overwhelmed me. Now, he who tells a lie on my authority, on purpose, let him take his seat in hell'. Then, after his death, they [again] told lies on his authority" (1).

Because of this, and rejecting the alleged words of the Prophet which formed the foundation of *Sunnī* political and legal theories, "My community will never agree upon error" (2), the *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurists came to the conclusion that it was incumbent upon God not to discontinue after Muḥammad's death his mission to mankind, and that this was necessary for the *mukallafīn* for the attainment of real knowledge and the carrying out of actions leading to blessedness and reward, *thawāb;* in other words, they claimed that *prophecy should not cease in Islam after Muḥammad.* But faced categorically with the Qur'ānic precept that Muḥammad was the seal of the prophets (XXXIII:40), they circumvented it by formulating the doctrine of the Imamate as standing in place of prophecy, *qā'imatun maqāmahā*, carrying on its function except in the matter of divine inspiration without a mediator, *waḥy.* So the *Ithnā'asharī-Shī'ī Imām* is the successor of Muḥammad, *khalīfatuhu wa qā'imun maqāmahu*, having his cumulative

(1) *Idem*, 62.

(2) On the authority of the Eighth *Imām*, Muḥammad al-Riḍā, Kulīnī quotes the following: "...Who, then, is able to recognize the *Imām* or able to choose him? Never! Never! Minds went astray and hearts were perplexed... They desired to set up the *Imām* by confused, lost, and imperfect minds and misleading opinions. Indeed they only went further from him. Satan made their deeds appear beautiful to them and led them astray from the right path and they were seeking their way. They turned away from God's choice and from the choice of the Prophet of God, may God bless him and his progeny, and [they turned away from] his family to their [own] choice while the *Qur'ān* calls to them 'And it is not for a believer, man or woman, to have any choice in their affairs when God and His Apostle have decreed a matter; and whoever disobeyth God and His Apostle hath erred with palpable error' (XXXIII:36) and, 'Will they not then meditate on the *Qur'ān?* Are locks upon their hearts' (XLVII:26) ...Nay! It is God's grace. He bestows it on whomever He wills and God is the possessor of great grace. How could they be able to choose the *Imām!*". *Idem*, 200-202.

knowledge and all his attributes except divine inspiration without a mediator, *waḥy*. He is chosen by God, infallible and sinless, perfect and the best man of his age, *al-afḍal*. The identification of the status of the *Imām* with that of a prophet is confirmed by the *Ithnā'asharī-Shī'ī* ruling that Reason, *al-'aql*, does not deny the *Imām* the office of prophecy. Mufīd expresses the general opinion of the *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurists when he states "It is divine law that forbade our *Imāms* being given the name of prophecy, not reason, [for reason] does not forbid it, *(wa'innamā mana'a al-shar'u min tasmiyati 'a'immatinā bi'lnubuwwati dūna 'an yakūna al-'aqlu māni'an lidhālika)*" (1). It must be firmly asserted in this context that although in *Ithnā'asharī-Shī'ī* juristic phraseology the status of the *Imāms* is subordinate to that of Muḥammad, their status, in fact, is one of equality. *Imāmī* traditions bestowing on the *Imāms* such status are abundant and it suffices here to mention that contrary to current opinion *Ithnā'asharī-Shī'īsm* does not contend that the Divine light passed from Muḥammad to 'Alī and afterwards to the *Imāms* (2),

(1) Mufīd, *op. cit.*, 12, 39.

(2) Cf. Manzoorddin Ahmed, "The Classical Muslim State", in *The Contemporary Middle East, Tradition and Innovation*, ed. by Benjamin Rivlin and Joseph S. Szyliowicz, 100, New York, 1965.

Ṣadūq cites Abū Dharr as follows: "I heard the Messenger of God saying: 'I and 'Alī were created from one light, we were ascribing glory to God on the right side of the Throne, two thousand years before God created Adam. And when God created Adam, He placed that light in his loins. When he settled in Paradise we were in his loins and when he meditated sin, we were in his loins. When Ibrāhīm was cast into the furnace we were in his loins. God transmitted us continually from pure loins to wombs undefiled until He placed us in 'Abd al-Muṭṭalib when He divided us into two parts, placing me in the loins of 'Abdallāh and placing 'Alī in the loins of Abū Ṭālib". Ṣadūq, *op. cit.*, I, 134-135. See also Kulīnī, *op. cit.*, 441-442. Cf. Ibn Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, II, 450. Cairo, 1959 and Majlisī, *op. cit.*, IX, 3-4. Referring to "*Ghadīr Khumm*", Prof. Mahmood Shehabi of the University of Tehran, Faculty of Law, states the following: "There was no doubt as to what Muḥammad intended for he gathered the people in the bright sun and gave them news of his impending death and then made Ali the main topic of his speech. He made Ali the new master of the people and in relation to God he raised Ali's status to the level of his own". *Islam — The Straight Path*, edited by Kenneth W. Morgan, 187, New York, 1958. Of outstanding interest are the following excerpts from a statement by Āyatullāh Sayyid Hibatu'l-Dīn Shahristānī in answer to the

but that the drop of primordial light created by God before He created Adam was placed by God in Adam's loins and passing "from pure loins to wombs undefiled" through successive generations finally separated into two in the loins of 'Abd al-Muṭṭalib, one going to the father of Muḥammad and the other to the father of 'Alī whence it manifested itself in the *First Imām.*

This concept of the status of the Imamate in relation to prophecy is the basis of the *Ithnā'asharī-Shī'ī* legal and theological notion that unites the authority of the *Sharī'ah* and that of the *Imām:* the living *Imām* is the living entity of the infallible divine law, its interpreter-maker and executor. Yet, until now, the *Ithnā'asharī-Shī'ī* doctrine of the Imamate has not served juristically to enhance or justify the position of the *Ithnā'asharī-Shī'ī* ruler despite the existence of an *Ithnā'asharī-Shī'ī* sovereign state for more than four centuries in addition to the various earlier *Ithnā'asharī-Shī'ī* regimes. On the contrary, it deems, in fact, as unbelief any declaration to the effect that the ruler is the Representative of the *Sharī'ah* or the Shadow of God upon earth, and it divests him of any authority but temporal power the source of which may be the ruler's own person and/or that of other fellow-men, in

following question: "Are the *Imāms,* may peace be upon them, more excellent than the prophets, may peace be upon them, or, is it the opposite?". "...I have already expressed my opinion that the successor to the most excellent of the prophets may be considered higher in rank than some of the prophets. In other words, it has not been proved that the divine succession to the greatest of the prophets is less in rank than any prophet... [This is] in addition to what was related [on the authority of the Prophet] concerning 'Alī, may peace be upon him, that he is the brother of the Prophet and the Prophet's self [see commentary on the Qur'ānic verse of *al-Mubāhalah* in the authoritative *Ithnā'asharī-Shī'ī tafsīr,* the *Majma'al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān,* by Ṭabarsī, II, 451-453. Tehran, 1371/1951] and that he is the most excellent of men after him, that his wife is the most excellent of women, that their descendants are the best descendants and that al-Ḥasan and al-Ḥusayn are the masters of the Youth of Paradise — and this includes any prophet who died young; and 'all the people of Paradise are young' and 'Alī is [part] of me and I am [part] of 'Alī' and 'Ḥusayn is [part] of me and I am [part] of Ḥusayn'. And how do you know? Had prophecy lasted and continued, then it would have continued in them...". Mufīd, *op. cit.* 43, note 1.

either case human and not divine (1). Unlike the other Islamic schools of law, *Ithnā'asharī*-Shī'ism has not endowed the existing power with the halo of divine validation and in sharp contrast to Ismā'īlism the *Ithnā'asharī-Shī'ī* doctrine of the Imamate renders the status of the *Ithnā'asharī-Shī'ī* ruler antithetical to that of the *Ismā'īlī-Fāṭimī* caliph (2). Moreover the *Ithnā'asharī-Shī'ī* concept of stipulated validity of the *ṭaklīf* based on a moral interpretation of the divine attribute of justice sets before the ruler an exemplary Lord to imitate, an omnipotent and omniscient though not arbitrary autocrat.

As much as it denies the possibility of delegation of the *Imām's* constitutional authority to the *Ithnā'asharī-Shī'ī* ruler *Ithnā'asharī*-Shī'ism does not vest in the *marji' al-ṭaqlīd* (the religious-juridical authority to be obeyed by the *muqallidīn*, those who are not acquainted with the precepts of the law, a term applied during the last few decades to the "grand" *Mujtahid* in Iran) the sovereign legal authority of the *Imām*, and it would be contrary to the very essence of *Ithnā'asharī*-Shī'ism to regard the *mujtahid* as more than an ordinary *mukallaf* versed in the ordinances of the *Sharī'ah* and their application, and even more contrary to institute him as a performer of the function of the *Imām* during the Great Occultation by virtue of "an *ex ante* appointment" (3).

(1) By way of implication this idea is contained in the Persian Constitution of 1906-7, and in the present amended constitution. See Article 2 of the Supplementary Fundamental Laws of Oct. 7, 1907/Sha'bān 29, 1325, Engl. transl. by E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-9*, 87-88, Cambridge 1910; see also Ann K. S. Lambton, article "Dustūr" in EI, 2nd ed.

(2) In *Ismā'īlī* belief the *Fāṭimī* caliph himself was the *Imām* and at periods of *satr* (concealment) the concealed *(mastūr) Imām* expressed his will through his apparent "trustee", while in *Ithnā'asharī-Shī'ī* belief the hidden *Imām* is absent *(ghā'ib)* and not available through the intermediary of a human agency. For a study of the status of the *Fāṭimī* caliph, see P. J. Vatikiotis, *The Fatimid theory* of state, Lahore, 1957. See also al-Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām wa-Dhikr al-Ḥalāl wa-'l-Ḥarām wa-'l-Qaḍāyā wa-'l-Aḥkām 'an Bayti Rasūli 'llāh*, ed. Fyzee, I, Cairo 1383/1963.

(3) L. Binder, "The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran", in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. by George Makdisi, 122, Leiden, 1965. Cf. the following Tradition quoted by Kulīnī on the authority of the *Imām* Ja'far al-Ṣādiq: "Be wary of judging; sitting in judgement is confined to the *Imām* who is the one who knows the principles of judgement, who is the one who administers justice among the Muslims; [and it is confined] to a prophet

The uniqueness of the *Ithnā'asharī-Shī'ī* doctrine of the Imamate can be explained by reference to the distinct *Ithnā'asharī-Shī'ī* concept of *al-Ghaybah*. On the one hand the Twelfth *Imām* is alive, and therefore the infallible origin of legislation and infallible guidance are deemed to be uninterrupted and everlasting. On the other hand, he is considered to have been absent, *ghā'ib*, inaccessible to believers, and unreachable except by the will of God since ca. 329/940, the end of the Lesser Occultation. It is believed that this situation *will remain* until "after the advent of the *al-Sufyānī*" (1), that is until resurrection. The Twelfth *Imām's* embodiment of the divine *Sharī'ah* is therefore *non-transmittable;* his supreme authority as the infallible interpreter of the will of God is *not* open to delegation. Even during the Lesser Occultation no delegation of the authority of the *Imām* was claimed by any of the four deputies of the Twelfth *Imām*, the *wukalā'*, and ever since then *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurisprudence has been consistent in blocking any dogmatic trend that might have led to a human claim to infallible authority, be it individual or *ex consensu* while emphasizing the fallibility of *Ijtihād* and subjecting it to the principle of trial and error and setting utmost limits to the *Ijmā'* in definition and application (2).

In assessing the *Ithnā'asharī-Shī'ī* theory of legal and political authority we should realize that we are dealing with two variant situations; namely one in relation to the historical Imamate when the *Imām* was both alive and accessible to the believers, and the other during the *Imām's* absence. Concerning the first situation we are right to conclude that

or the *waṣī* of a prophet *(ittaqu'l-ḥukūmata fa'inna'lḥukūmata innamā hiya lil'imāmi al-'ālimi bi'l-qaḍā'i al-'ādili fī'l-muslimīna linabiyyin 'aw waṣiyyi nabiyy)*", *al-Kāfī (Furū')* VII, 406. See also Ann K. S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the *Marja' al-Taqlīd* and the Religious Institution", in *Studia Islamica*, XX, 1964.

(1) Ṭūsī, *op. cit.*, 257; Majlisī, *op. cit.*, (New Edition, Tehran, in progress) vol. LIII, 318. See also *ibid.* vol. LI, 360-361; vol. LII, 151; vol. LII, 6 and Kulīnī, *al-Kāfī (Rawḍah)*, VIII, 241.

(2) On the *Ithnā'asharī-Shī'ī* juristic conception of *Ijtihād*, see Āyatullāh Sayyid Muḥsin al-Amīn, *A'yānu'l-Shī'ah*, vol. I, part. II, 15-16, 21. Beirut, 1380/1960, and Burūjirdī, *op. cit.* ,Articles 1-14. On the juristic conception of *Ijmā'* see al-Amīn, *ibidem* ,17 and Sayyid Hāshim Ma'rūf, *op. cit.*, 205-208.

Ithnā'asharī-Shī'ism advocates politically an absolute theocratic government and legally perpetuates a notion of a living expression of the divine command. By way of implication, however, *Ithnā'asharī*-Shī'ism holds that this is an ideal state, hypothetical and beyond the attainment by the believers. Concerning the second situation, lasting from ca. 329/940, probably earlier, until the end of time, *Ithnā'asharī*-Shī'ism conceives of no authority exercised by a human being as being divine and no legislation infallible. Applied to an *Ithnā'asharī-Shī'ī* community living at this period, namely between 329/940 and the end of time, the *Ithnā'asharī-Shī'ī* doctrine of the Imamate *secularizes* its political institution, demands *humanization* of both the legislative body of such a community and the very process of legislation, sanctioning an interpretation of justice in terms of welfare, based on and derived from the welfare of the individual and not the interest of any institution, either religious or political.

Ithnā'asharī-Shī'ism and the *Sunnī* legal-theological schools unite in believing in the divine origin of authority. In this they share common ground with the other monotheistic religions, Judaism, Samaritanism and Christianity. However, *Ithnā'asharī*-Shī'ism is unique in having adopted an attitude towards the administration of divine authority that ruled out any compromise leading to the identification of actual power with divine authority; consequently barring from the *de facto* ruler the legal means that may proclaim him as *de jure* in terms of divine law. This attitude evolved out of purely Arab-Muslim social and political circumstances in early Islam that may be termed in the words of a humorist as the trick which history played upon Islam in destining the Umayyads, of all Muslims, to wear, so early, the mantle of the seal of the prophets; a historical "accident" the sequel of which was expediency in conceiving the lawful government on the part of the "orthodox" jurists from Abū Yūsuf to Ghazālī and the dominance in "orthodox" theology of an arbitrary amoral interpretation of God's relationship with mankind (1).

(2) See N. A. Faris, "Development in Arab Historiography as Reflected in the Struggle between 'Alī and Mu'āwiya" in *Historians of the Middle East*, ed. by

In humanizing the process of legislation in the absence of the Twelfth *Imām Ithnā'asharī*-Shī'ism does not secularize the law sanctioning the community of the believers. It differentiates, however, among the sources of legislation in such a way that, in fact, only the text of the *Qur'ān* is left as ultimately divine and therefore infallible. *Ithnā'asharī-Shī'ī* jurisprudence has rejected any claim that the transmitted text of the *Qur'ān* in the form available to the people, namely, the 'Uthmānic Codex, is not its genuine divine recension (1). On the other hand, it has not guaranteed to that extent the transmission of the text of the *Sunnah*, Prophetic as well as *Imāmī*. Accordingly the text of the available authoritative *Imāmī Ḥadīth* may be judged as nearer to the truthful practices and sayings of Muḥammad and the *Imāms* than any other version but not as the ultimate truth which is not available. That also applies to the available authoritative interpretation of the *Qur'ān*. In other words, the available transmission of the *Qur'ān* is infallible *(ma'ṣūm)* (2) while its interpretation, the transmission of the *Sunnah* of the Prophet and that of the *Imāms* and their interpretation are all fallible and their infallible version will be available only on the reappearance of the Twelfth *Imām* at the end of time.

Such a notion inevitably raises a question concerning the Muslim view of history which is based on the dogma that the revelation to Muḥammad was final and complete. There is no

B. Lewis and P. M. Holt, 435-441; E. L. Petersen, *'Alī and Mu'āwiyah in early Arabic tradition*, trans. by A. Christensen. Copenhagen, 1964; and G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam, A Study in Cultural Orientation*, 153-169; Chicago, 1946 and *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, especially 1-30, London, 1961.

(1) Cf. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 270-277. Leiden, 1920; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qurāns*, 102-103; and W. St. Clair Tisdall, "Shī'ah additions to the Koran", in *The Moslem World* vol. III (1913), 227-241. The present writer does not share the opinions expressed by the above cited authorities concerning the "Shī'ite *Qur'ān*" and maintains that except so far as differences that arose from different readings *(qirā'āt)* and so far as the order of the *sūrahs* and some of the odd verses are concerned, the *Imāmī-Shī'ah* join the *Sunnīs* in the belief that the text of the 'Uthmānic Codex (the one between the two boards "*mā bayna'l-daffatayn*") is the genuine recension of the revealed *Qur'ān*.

(2) See preceding note.

doubt that *Ithnā'asharī*-Shī'ism tallies in form with this dogma; but it expects a further perfection of the interpretation of the divine will while implying that this perfection is an ideal beyond the reach of the believers. Combined with this notion, as we have seen, is a concept that asserts a humanized and therefore fallible process of legislation from ca. 329/940, probably earlier, until the end of time. Considering that these notions originated in the crucial formative period of Islam and that they have become the basis of an important Muslim school of jurisprudence and theology, one is inclined to maintain that we need to revise our assessment of early Islam through a wider comparative study of the various *doctrines* of its different schools without giving too much credit to the dubious traditional labels "orthodox" and "sectarian".

Joseph ELIASH
(Los Angeles)

THE ROOTS OF THE ULAMA'S POWER IN MODERN IRAN*

Students of modern Iranian history and politics have often been struck by peculiar features that may conveniently be formulated as two questions: Why have the modern Iranian ulama exercised and retained so much more political power than the ulama of other Middle Eastern countries? And why, perhaps uniquely in world history, was the power of the leaders of the official, traditional religion, exercised *in favor of* a popular, modernizing constitutional revolution from 1905 to 1911? Having dealt elsewhere with the second question, (1) I will concentrate here mainly on the related question of the ulama's power, especially in the period before the constitutional revolution—the more recent period having recently been

* An earlier and shorter version of this paper was delivered to the first annual meeting of the Middle East Studies Association in Chicago, December 1967. Thanks are due to Morroe Berger for inviting the paper. Thanks also to the many persons whose comments at Chicago helped me to revise the paper.

(1) See Nikki R. Keddie, "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran," *Past and Present*, 34 (July, 1966), 70-80; "Persian Politics 1900-1905: Background to Revolution," forthcoming over two or three issues of *Middle Eastern Studies; Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (London, 1966); and "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," *Comparative Studies in Society and History*, IV, 3 (April, 1962), 265-295. The ulama's role in the revolution is also discussed in R. F. Algar, "The Political and Social Role of the 'Olamā in Qajar Iran" (Ph. D. dissertation, Cambridge, England, 1965, to be published), and in several articles by A. K. S. Lambton, especially "Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-6," *St. Antony's Papers*, 4 (London, 1958), 43-60.

well covered by Leonard Binder, Charles Gallagher, and A. K. S. Lambton. (1) Many of the factors discussed below continue to operate in the more recent period. Due to the immensity of the time-period covered, there can here only be outlined some hypotheses about the bases of ulama power, with a small part of the evidence for them. The word "ulama" below usually refers to the articulate *leaders* of the ulama, who are the only ones whose words and acts can readily be studied.

Many scholars, including myself, have cited the Twelver Shī'i doctrine of the illegitimacy of *any* state, even a Twelver one, pending the return of the hidden *imam*, as a basis of the Iranian ulama's effective and growing hostility to Iran's Qajar dynasty in the 19th and early 20th centuries. While still noting the political importance of this doctrine, I would now add that religious doctrines change with time and circumstance more than either their adherents or scholars like to admit. We should ask why the Iranian ulama increasingly stressed the illegitimacy of the state, finally comparing the Qajars with the execrated Umayyad killers of the Imam Husain, (2) while the Sunni ulama had for centuries usually been content

(1) Leonard Binder, "The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran," *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Leiden, 1965), 118-140; Charles F. Gallagher, "Contemporary Islam: The Plateau of Particularism: Problems of Religion and Nationalism in Iran," American Universities Field Staff *Reports* (New York, 1966); and A. K. S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlîd and the Religious Institution," *Studia Islamica*, XX (1964), 115-135.

(2) Algar, *op. cit.*, p. 329 says: "Tabatabai in one of his sermons compared the tyranny of the Qajars with that of the Umayyads who had martyred the Emām Ḥosayn, and by many the comparison was taken literally. It was thought that the Qajars were directly descended from the Umayyads, and even that the dagger which had been used to behead the Emām Ḥosayn was in the possession of 'Alā od-Doule. So firm was the conviction that the blockade imposed on the Masjed-e Šāh had to be relaxed for fear of suggesting another point of comparison with the Umayyads: that of denying food and drink to the descendants of the Prophet." These points are made by a participant in the constitutional revolution, Nāẓim al-Islām Kirmānī, *Tārīkh-i bīdārī-yi Īrānīyān* (Tehran, 1332 s./1953-4), pp. 378-415. On p. 153 Algar notes that the ulama, as early as their conflicts with Muhammad Shah, spread rumors that the Qajars' ancestors had assisted Yazīd against Husain. Such charges clearly undermined the shahs' claims to be the "Shadow of God" on earth.

to acquiesce in the rule of even the most oppressive and impious kings.

Early Sunni doctrine had nearly as much basis for insisting that rulers follow the dictates of the ulama as did Twelver doctrine, and the Sunni ulama could occasionally find religious reasons to limit or depose a ruler, as seen in several depositions of Ottoman Sultans. But in these cases the Ottoman ulama were usually acting as tools or minor allies of more powerful classes; never in modern times did they have the independent power of Qajar ulama. And, while the Ottoman ulama's power declined in the 19th century, that of the Qajar ulama increased. What must be compared is the growth in the independent power of the Shī'i ulama as contrasted with the 19th century decline of independent ulama power in the Ottoman Empire, Egypt, and elsewhere. For this comparison the juxtaposition of disembodied doctrines is of limited use.

Once the question is posed in this comparative way, a knowledge of modern Middle Eastern history tells us that the ulama's power declined in those states, like Egypt and the Ottoman Empire, where the central government was able to strengthen itself significantly through the creation of a modernized army and central bureaucracy. These gave the government the coercive base necessary to enforce its will on the ulama in many spheres that had been largely or totally subject to ulama control, such as education, law, and administration of pious endowments. Not that the governments' posture was always coercive rather than persuasive, nor were the ulama without triumphs; but the general trend toward greater government control in the ulama's spheres of power is unmistakable. (1) In Iran, however, there is a rise

(1) On the declining power of the Egyptian ulama in the nineteenth century see Daniel Crecelius, "The Ulama and the State in Modern Egypt" (Unpublished Ph. D. dissertation, Princeton, 1967), and Afaf Loutfi el-Sayed, "The Role of the '*Ulamā*' in Egypt in the Early Nineteenth Century," in P. M. Holt, ed., *Political and Social Change in Modern Egypt* (London, 1968). On the Ottoman ulama see Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), and Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulamā and Westernization in the Time of Selīm III and Maḥmūd II," *Studies in Islamic History and Civilization*, Uriel Heyd, ed. (Jerusalem, 1961).

in ulama power, which is directly related to a governmental "power vacuum." Despite references in Qajar times and after to the absolutism of the Qajar shahs, careful study shows, how limited their power really was. The autocratic mythology surrounding the shahs and their potent capriciousness in certain spheres have all too long been mistaken for absolute power within their country. The Qajars never established an effective central army or national bureaucracy, much less really modernized ones. Taxes were farmed, governorships put up to auction, and royal or state domains sold in the Qajar period; outside the Tehran area the central government did little beyond collecting revenue. The army became increasingly a paper organization whose appropriations were stolen by the courtiers lucky enough to have the right posts, and the government's chief military support consisted of unreliable tribal levies, whose pay was largely made up of booty. In this situation the ulama, who often had their own "private armies" and who were much more widely respected than was the unpopular Qajar government, could frequently impose their will on a government that had little coercive force behind it. Among the numerous ulama victories in the Qajar period, with the government having no recourse against the combination of ulama leadership and popular following were: the call for a *jihād* against Russia in 1826, the demand for the repeal of the all-embracing Reuter concession in 1873, the struggle for the repeal of the British tobacco monopoly concession in 1891-92, and the Constitutional Revolution itself. (1)

Having found one reason for the ulama's power in the government's relative impotence, we are led to a new question: What caused that impotence, and why did not the Iranian

(1) On these victories see especially Algar, *op. cit.;* Keddie, *Religion and Rebellion* and "The Persian Revolution of 1905-1911: A Brief Assessment," *Rivista Storica Italiana,* LXXX, 1 (1968); Firuz Kazemzadeh, *Anglo-Russian Relations in Iran* (New Haven, 1968); A. K. S. Lambton, "Secret Societies", "The Tobacco Regie: prelude to Revolution", *Studia Islamica,* XXII-XXIII (1965), and "Dustūr: iv-Iran," *EI²*; and the sources cited in them, especially the Persian books by Amīn ad-Dauleh, Shaikh Hasan Karbalā'ī, Ahmad Kasravī, Nāẓim al-Islām Kirmānī, Mahdī Malikzādeh, Ibrāhīm Taimūrī, Sayyid Ḥasan Taqīzādeh, and ʿAbbās Mīrzā Mulk Ārā.

government modernize and centralize the intruments of power as did other Middle Eastern governments? I am presently incapable of answering this question satisfactorily, and can only make a few suggestions.

(1) Some weight must be given to the personalities of the Qajar Shahs: Crown Prince 'Abbās Mīrzā, who early in the century began work on a modernized army and bureaucracy, was unfortunately killed before he came to the throne, and none of the other Qajar rulers was seriously concerned with modernization. The long rule of Nāṣir ad-Dīn Shāh, from 1848 to 1896, was crucial in maintaining Iranian backwardness. This Shah, after a few ineffective attempts at reform that were countered by the ulama and other vested interests, relapsed into unconcern. His fear of rebellion or assassination made him discourage the extension of Western education among his subjects, which might have formed a base for modernizing reforms.

(2) The role of Russia and Great Britain counted for something in Qajar conservatism. Either formally or informally Britain and Russia had, for their own reasons, guaranteed the continuity of the dynasty and the territorial integrity of Iran on several occasions after the early 19th century losses of territory to Russia. The dynasty felt it could count on foreign arms in case of dynastic revolt or territorial breakoffs, and hence felt no urgency about building its own army. Also, Anglo-Russian rivalry was a force discouraging modernization: dominant opinion in both the British and Russian governments, for example, opposed the construction of railroads in Iran, and this is one reason why railroads, which would have enhanced governmental power in the provinces, were not built until the 1920's. Also, concessions for economic enterprise to any country often brought forth complaints from England, Russia, or both, and these complaints might be effectively echoed by the ulama or other powerful forces in Iran, so that Nāṣir ad-Dīn Shāh became increasingly frightened at the foreign policy consequences of economic modernization. (1)

(1) This is shown especially in the British F. O. documents on Iran, which include direct reports of the Shah's words. On Anglo-Russian rivalry in Iran, see especially Kazemzadeh, *op. cit.*

(3) Centralization in Iran was more difficult than in Egypt or the central districts of the Ottoman Empire because of Iran's mountainous topography, the great and difficult distances between population centers, and the independent military and political power of the nomadic tribes. Without expanding on the geographic part of this statement, one can note that the historic role of the tribes in Iran and the Middle East cries out for serious study. Middle Eastern scholarship has no work comparable to Lattimore's *Inner Asian Frontiers of China*, even though the role of nomadic tribes is much greater in Middle Eastern history than in Chinese. In the absence of such a study, one can only state that the tribes controlled much, and probably most, of the armed force within Iran, that the government often had to conciliate them, and that they formed a serious obstacle to centralization and modernization.

(4) Finally, there were other powerful men who effectively opposed what efforts at modernization were made—notably the reforms of the chief ministers Amīr Kabīr in the mid 19th century, Sipāhsalār-i A'ẓam in the 1860's and 70's, and Amīn ad-Dauleh in the 1890's. All these attempts ended in the resignation, forced exile, and sometimes death of the minister involved and the subsequent reversal of many of his reforms. (1) Among the opponents of reform were vested interests at court whose own prerogatives were adversely affected, and also leaders of the ulama who feared both the growth of Western, infidel influence and a threat to their own position. We are thus led by a partially circular argument back to the power of the ulama: granted that the continued weakness of the Qajar state was one factor in ulama power, this ulama power, which itself helped cause the continued weakness of the Qajar state, must also have had other roots.

(1) On these men, in addition to the standard historical accounts, see Algar, *op. cit.*, Kazemzadeh, *op. cit.*, and, in Persian, Farīdūn Ādamiyyat, *Amīr Kabīr va Īrān* (Tehran, 1334 s./1955-6); Khān Malik Sāsānī, *Siyāsatgarān-i Daureh-yi Qājār* (Tehran, 1338 s./1959-60); and Mīrzā 'Alī Khān Amīn ad-Dauleh, *Khāṭirāt-i Siyāsī*, ed. H. Farmānfarmāiyān (Tehran, 1341 s./1962-3).

There were historical and doctrinal reasons why the Twelver Shī'i ulama of Iran should both have and claim greater power than the ulama of Sunni countries. Here I will not attempt the somewhat artificial task, dear to some Iranian nationalists and a few Orientalists, of separating out those features which are specifically "Iranian" from those which are not, except to make two generalizations: (1) Where "Iranian" features that deviate significantly from non-Iranian Twelver Shī'ism have been found, these have usually not been in ideas held by the leading ulama but in the deviant movements that have hitherto attracted most of the attention of scholars, such as the Bābīs, the philosophers, the Sufis, and popular beliefs and sects like the Nuṣairīs and the Ahl-i Ḥaqq or 'Alī-Ilāhīs. Here I am concerned not with these but with the role and doctrines of recognized leaders of the ulama. (2) In the absence of a clear influence from the non-Shī'i Iranian past, it is almost impossible to prove that the doctrines or power of the ulama developed in a certain way because they were Iranians, especially since there exists no modern non-Iranian Twelver Shī'i state with which to make a comparison. Since both the Safavids and the Qajars spoke Turkish, and since the earliest leaders of the Safavid ulama had to be imported from Arabic-speaking lands, it seems improbable that the Persian national character was the crucial factor in the developments discussed here.

To return to the bases of ulama power: First, the development of Twelver Shī'i doctrine and legal theory preceded by many centuries the formation of a Twelver Shī'i state in Iran; the Buyids (945-1055 a. d.) were Twelver Shī'ites, but they protected the Sunni caliph and did not try to enforce Shī'ism, and so do not form a real exception to this statement. In contrast to the Sunni ulama, who had to work out their doctrine under the rule of a government that claimed political sovereignty, the Shī'is lacked political protectors, which for centuries weakened their real power, but also enabled them in theory to deny the sovereign claims of any state.

No reconciliation was found or felt necessary between the claims of the ulama and those of the state; after the "Greater occultation" of the Twelfth Imam there is *no* really legitimate

power pending his return. It is often said that the mujtahids exercise power by interpreting the Imam's will, but my colleague, Joseph Eliash, says that this doctrine is a late one that has no basis in early Twelver theory. It was a natural doctrine for the mujtahids and other leading ulama, and was apparently partially developed before the Safavids came to power at the beginning of the 16th century. But, as is too seldom noticed, it became widespread only in the period of Safavid decline and during the 18th century, when there was no powerful government in Iran.

The leaders of the early Safavid ulama were imported by the Safavids from abroad and were dependent on official posts and other backing from the government for their power. They had no base among the largely Turkish speaking tribesmen who made up the religious and military forces which had brought the Safavids to power. Indeed, there is overwhelming evidence that the religion of these tribal backers of the Safavids, as described by contemporary witnesses and by the poetry of Ismā'īl, the first Safavid Shah, was strikingly different from the learned Twelver Shī'ism of the official ulama.

By putting together the evidence from a variety of sources, one sees that behind the Safavid rise were some of the closely related popular religious groups in Anatolia, Syria, Kurdistan, and Western Iran, whose views were reflected in the fifteenth century Safavid movement. Although such popular religions often leave little in the way of scriptural and other written documents, an idea of their beliefs can be obtained by combining evidence from the early Safavid movement with later information about the doctrines of these groups. Among these closely related popular groups were the Ḥurūfīs; the Ḥurūfī-influenced Bektashi dervish order; the Syrian Nuṣairīs or 'Alavīs and related groups; the forerunners of the Ahl-i Ḥaqq or "'Alī-Ilāhīs"; various Anatolian Turkish heresies; and the 15th century Safavid-formed Qizil-bash, all of whom have descendants who can be studied even today. The outsiders' desire to separate and classify has made these groups seem more separate than they really are; even today the Iranian Ahl-i Ḥaqq are often known as 'Ali-Ilāhīs, 'Alavīs, or Nuṣairīs,

and recognize their ties with these other groups, and similar terminological looseness and recognition of kinship exists among others of these groups. (1) Particularly significant of their ties to the Safavids is the use by many of these groups of Shah Ismā'īl's poetry and his religious-poetical name of Khāṭā'ī. (2) When one looks carefully at the evidence, it becomes quite clear that the religion that the Safavids followed while they were winning territory was quite different from the learned official Twelver Shi'ism that they began to enforce once they came to power. It would appear that the learned version of Twelver Shi'ism was almost unknown in the territories from which the Safavids drew their original military support, and it may be that Shah Ismā'īl did not know that the religious views he was propounding, which already had a wide base in Eastern Anatolia and Western Iran, were different from those of a learned tradition not well known in that area.

Judging both from contemporary reports and from the later views of these popular religious groups, one can see that their main point of similarity with learned Twelver Shī'ism was in their shared veneration for the Twelve Imams. On other points, however, they combined, according to the groups to which they appealed, ancient Iranian, Near Eastern, Turkish, and Christian elements with an intense popular religiosity and belief in the earthly presence of divinity. Such beliefs had earlier been found more among Ismā'īlis than among the Twelvers. It is possible that when the Ismā'īlis were dispersed and persecuted after the Mongol conquest of Iran they began to spread some their ideas *sub rosa* among non-Ismā'īli groups to which they migrated. (3)

(1) On the interrelationships of these sects see especially John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, 1937); Michel M. Mazzaoui, "Shi'ism and the Rise of the Safavids" (Unpublished Ph. D. dissertation, Princeton, 1966); V. Minorsky, *Notes sur la Secte des Ahlé-Haqq* (Paris, 1921); C. Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis* (Leiden, 1909); and the relevant sources they cite.

(2) Birge, *op. cit.*, pp. 66-69; V. Minorsky, "The Poetry of Shāh Ismā'īl I," *BSOAS*, X, 4 (1942), pp. 1006a-1053a.

(3) The theory of Ismā'īli influence is put forth especially by W. Ivanow,

Among the common features of these religious groups were: belief in divine incarnations, including 'Alī, the later Imams, and often the local sectarian leader; remnants of solar and lunar beliefs; reincarnation; and a strong and activist messianism. Leaders claiming to be *mahdis* or divine incarnations had arisen among the Turks of Anatolia before the Safavids, and the Ottoman state had tried to suppress them even before Safavid power added to the menace. (1) In the 14th and 15th centuries 'Alid and Twelver Shī'i elements spread even among Sunni writers and Sufi orders in Anatolia and Iran.

When looked at in the light of these widespread religious movements in Anatolia and nearby areas, the religious history of the Safavids before they took power does not appear strange. The originally Sunni Sufi order of the Safavids may have been affected by the rise in 'Alid and heterodox sentimentsth at affected the Turkish speaking population of Western Iran as well as Anatolia in the period following the Mongol invasions. Minorsky's view that Junaid, the Safavi leader who in the mid fifteenth century converted the order both to militancy and to Twelver views, was encouraged in these changes by his travels among the tribesmen of Anatolia, seems confirmed. (2) Minorsky, however, does not particularly trace the origins of the unorthodox views expressed by Junaid's grandson, Ismā'īl, in his poetry. The religious views expressed in Ismā'īl's poetry, which seem also to be those of Ismā'īl's father and grandfather, were not personal peculiarities, but rather show

The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts (Leiden, 1953); Turkish and Mongol Influences are discussed in M. F. Köprülüzade, *Influence du chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans*, (Istanbul, 1929); while ancient Iranian and Christian influences are discussed by numerous Persian and Western authors.

(1) See Mazzaoui, *op. cit.;* the articles "Bābā'ī," and "Badr al-Dīn," in *EI²*; and the sources cited therein. Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Ṣafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam*, 41 (1965), 95-223, also discusses the heterdox movements in Anatolia and their ties with the Safavids.

(2) V. Minorsky, "Shaykh Bālī-Efendi on the Ṣafavids," *BSOAS*, XX (1957), 437-450. See pp. 439-440. More detailed evidence is in Sohrweide, "Der Sieg," pp. 118-122.

many of the elements of the interconnected popular sects mentioned above, including deification of 'Alī, solar and lunar worship, a belief in the passage of the divine spirit from one leader to the next over time, metempsychosis, and messianism. (1) The fifteenth century Safavid leaders differed from some of the other sects primarily in their claim to be themselves divine incarnations, but similar claims had been put forward by many Muslim messianic leaders, including some among the Anatolian Turks in the centuries right before the Safavids. It may be surmised that one reason for the popularity of Junaid, Ḥaidar, and Ismā'īl among Turkish tribesmen lay in their reaction against the centralizing and orthodox tendency of the Ottomans, which interfered with the tribesmen's freedom.

An early source tells us that when Ismā'īl came to power it was difficult to find a work explaining Twelver Shī'i doctrine, and only one such work was found in a private library. (2) Whether or not this report is literally true, it does indicate that Ismā'īl probably came to power without a knowledge of the learned traditions of Twelver Islam. It is known that Ismā'īl and his successors had to import theologians and jurists from the Arabic-speaking lands to the southwest of their domains. Ismā'īl and those around him may well have been unaware of the discrepancies between their own views

(1) Minorsky, "The Poetry of Shāh Ismā'īl I." See, in addition to the works cited in ns. 7-11 above, the articles "Ḳizil-Bāsh," in *EI*[1], and "Nuṣairī," in the *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden, 1953); Jean Aubin, "Etudes safavides. I, Šāh Ismā'īl et les notables de l'Iraq persan," *JESHO*, II, 1 (1959), 37-81; M. Molé, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire," *REI*, XXIX, 1 (1961), 61-142. The dīvān of Shāh Ismā'īl has been published in the original Turkish by Tourkhan Gandjei, *Il canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḫaṭā'ī* (Naples, 1959).

(2) Ḥasan-i-Rūmlū, *Aḥsanu't-Tawārīkh*, tr. C. N. Seddon (Baroda, 1934), p. 27: "In those days men knew not of the Ja'farī faith and of the rules of the twelve Imāms. For of books on this matter there were none. Yet Qāẓī Naṣrullāh Zaytūnī had the first volume of the Qawā'id-i-Islām of Shēkh Jamālu'd-dīn Muṭahhar of Ḥilla, and therefrom he gave religious teaching, till, day by day, the sun of the Shī'a faith rose higher and lightened the dark places of the earth." Mazzaoui, *op. cit.*, discusses the question of what book is probably referred to here.

and that of learned Shī'ism until they began to bring in learned ulama and their texts. Like other dynasties that had arisen from heretical and popular religious movements, however, the Safavids soon realized the unsuitability of such popular religions to the functioning of a stable government based on the cooperation of the conservative and property-owning classes. Thus, out of their fifteenth century "heretical" beliefs the Safavid Shahs retained only that element that was useful to their own power—a claim of their own divine or semi-divine role.

The leaders of the early Safavid ulama were dependent on the Safavids for their positions, which were often official ones. The religious troubles of the early Safavids came not from these state-connected ulama, but from their own former extremist, or "Sufi," followers, and from the Sunnis. In early Safavid times we do not hear particularly of the ulama's superior claims to sovereignty. The ulama seem then to have cooperated with the state, probably because they depended on the state for their position, and they may even have accepted some of the Safavid monarchs' claims to leadership based on supposed descent from the imams. This claim by the Safavid rulers looks aberrant to us today partly because we are accustomed to a Twelver practice that accords only the mujtahids, and not any temporal ruler, some of the charisma of the imams. If we recognize the triumph of the mujtahids as a late development, however, the claim of the Safavid shahs no longer seems so strange: In the absence of any universally recognized claimant to the legitimacy and charisma of the imams, the shahs might have as good a claim as the mujtahids. The early Safavid leaders' claims to *be* imams or divine incarnations could hardly be accepted by the orthodox, but a satisfactory compromise between the rulers' claims and those of the ulama seems to have been found in a theory of the divine right of kings, based on the concept that the Shah was the shadow of God *(ẓill-allāh)* on earth. This theory, which appears not to have been based on Twelver Shī'i doctrine, was nonetheless developed and endorsed by

some of the leading Shi'i theorists in Safavid times. (1) From Safavid times onward the theory has sometimes been considered a Shī'i one, but it has often been rejected by leaders of the Shī'i ulama, and seems to be connected more to earlier Persian royal theories, including those from Sunni periods, than to earlier Shī'i doctrines. (2)

The patronage of the orthodox ulama by the Safavids included contributions to the ulama's economic power through donations of *waqf* property, endorsement of ulama control over religious taxes, and payment for their official and religious functions. The economic and ideological power thus granted to the ulama by the shahs worked in the shahs' favor as long as the latter had independent sources of strength. As Safavid power declined in the seventeenth century, however, some of the ulama began to deny the religious legitimacy of the shahs' power, and to claim that the mujtahids had a better right to rule. (3) To quote Chardin, the perceptive late seventeenth century resident of the Safavid capital of Isfahan:

The Persians are divided among themselves regarding who has the right to take [the Twelfth Imam's] place, and to be sovereign in both spiritual and temporal matters. The Men of the Church, and with them all devout persons, and all those

(1) On this point see especially the excellent paper by Amin Banani, "The Social and Economic Structure of the Persian Empire in its Heyday," which will be published among the papers of the Middle East Colloquium at Harvard University, 1967-68.

(2) Joseph Eliash, "The Ithnā'asharī Juristic Theory of Political and Legal Authority," *Studia Islamica*, XXIX (1969), insists on the illegitimacy in strict Twelver theory of any idea that the ruler can be the representative of the sharī'a or the shadow of God on earth. Nonetheless such a theory, with roots in the Iranian past, was propagated even by members of the ulama in Safavid times. See A. K. S. Lambton, "Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government," *Studia Islamica*, V-VI (1956), 125-148 and 125-146.

(3) On the growth of the power of the mujtahids in Safavid times see especially Banani, *op. cit.*, and R. M. Savory, "The Principal Offices of the Ṣafawid State during the Reign of Ṭahmasp I," *BSOAS*, XXIV, 1 (1961), esp. p. 81. The shifting position of the Safavid ulama is also discussed in the second part of Lambton, "Quis custodiet custodes?" and in V. Minorsky, tr. and ed., *Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Safavid Administration* (London, 1943), which includes much information on Safavid religious history in the introduction and appendices.

who profess the strict observance of religion, hold that in the absence of the Imam, the royal seat should be filled by a *mujtahid masum*, terms that signify a man pure in manners who has acquired all the sciences to such a perfect degree that he can respond immediately and without prompting to all questions that are posed to him on religion and civil law. But the most accepted opinion, which has prevailed, is that in truth this right belongs to a direct descendant of the Imams, but that it is not absolutely necessary that this descendant be either pure or learned to such a great degree of perfection... This is, as I have just said, the dominant opinion, because it is the one that establishes and affirms the right of the reigning king... [The Persians] thus commonly regard their king as the Lieutenant of Muhammad, the successor of the Imams... and the Vicar of the twelfth Imam during his absence. They give him all these titles, and in addition that of *Caliph*, by which they again mean the Successor and Lieutenant of the Prophet, to whom belongs by right the *universal government of the world*, both spiritual and temporal, during the absence of the Imam...

...although it must be important to the government that this opinion be universal, they nevertheless allow the Men of the Church to teach rather openly the contrary opinion, which is that the Vicar of the Imam must be not only of his descent; but that he must also be without blemish and learned to the highest degree. 'How could it be possible,' say these men of the Church, 'that these... impious Kings, drinkers of wine and carried off by passion, be the Vicars of God, and that they have communication with Heaven, in order to receive thence the light necessary for the guidance of the faithful People? How can they resolve the cases of conscience and the doubts of Faith, in the way in which a Lieutenant of God must, they who sometimes scarcely know how to read? Our Kings being iniquitous and unjust men, their domination is a tyranny to which God has subjected us to punish us, after having withdrawn from the world the legitimate Successor of His Prophet. The supreme Throne of the Universe belongs only to a *Mujtahid*, or man who possesses sanctity and science above ordinary

men. It is true that since the *Mujtahid* is holy, and consequently a peaceful man, there must be a King who carries a sword for the exercise of justice; but he must only be like his Minister, and dependent upon him. (1)

This claim that legitimate power belonged to a mujtahid had some support in prior Shī'i theory, and was further helped by the continued decline of the central state until the 19th century. (The power and pretensions of religious leaders generally flourish most in periods of political weakness and decentralization— witness medieval Europe and the decentralized periods in Japan and China when the Buddhist church and monasteries flourished—and the Iranian ulama fit into this general pattern).

It is perhaps against this background that we can understand the eighteenth century victory of one school of Twelver thought—the *Uṣūlīs* or *mujtahidīs*—over the other main school, the *Akhbārīs*, or followers of Traditions. Although the latter are usually presented as innovators who first appear in the 17th century, Scarcia has justly noted that both schools developed out of a common background. (2) The triumphant Uṣūlīs were those who claimed the key role for the mujtahids in the interpretation of law and doctrine; all believers were supposed to pick a living mujtahid to follow and to abide by his judgments. This doctrine gave the living mujtahids a power beyond anything claimed by the Sunni ulama, and gave to their rulings a sanction beyond anything merely decreed by the state. The Akhbārīs, who claimed that the Traditions of the Prophet and the Imams provided sufficient guidance, without need for rulings by a mujtahid, were largely defeated in the course of the 18th century. If Gobineau is to be trusted, Akhbārī views, because of their laxness about which Traditions to accept and follow, retained their popularity with the bourgeoisie in the 19th century, but there is no question that

(1) *Voyages de Monsieur le Chevalier Chardin en Perse,* II (Amsterdam, 1711), pp. 206-208. I have omitted some of Chardin's italics. On the mujtahids' claims to succession to the imams, see also *ibid.*, pp. 337-338.

(2) Gianroberto Scarcia, "Intorno alle controversie tra Aḫbārī e uṣūlī presso gli imāmiti di Persia," *Rivista degli studi orientali,* XXXIII (1958), 211-250.

Uṣūlī or mujtahidī views, with their glorification of the power of the living mujtahids, were followed by the great majority of the ulama. (1)

This series of doctrinal developments with clear implications for ulama power bears comparison with developments in early Abbasid times: there are partial similarities, but the different outcome of the two cases is most significant for the discussion of ulama power. Both Abbasids and Safavids came to power with the support of popular religious movements with a strong Shī'i-messianic tinge; both turned against their more extreme followers and patronized an ulama class that, perhaps coincidentally, had a largely Mu'tazilite, that is, moderately rationalist, theological outlook. In both cases the claim of the jurists among the ulama to apply reason and educated judgment to questions of law and doctrine was challenged by professional Traditionists and others who wanted to rely instead on literal acceptance of hadīths (or *akhbār*, another term for Traditions) coming from the infallible leader or leaders of the past. In Abbasid times victory went ultimately to those who wanted to limit rationalism in the theological field and both reason and individual judgment in the legal field: Mu'tazilite theology was rejected and reason given a much smaller role in later theological schools, while individual judgment was early banished from legal theory and the door of *ijtihād*, or interpretation of law and doctrine, was closed shortly thereafter. In modern Iran, however, the outcome was quite different. First, it should be noted that the very need of dealing for the first time in practice with questions arising from relations with a Shī'i state helped give to the discussions among the Iranian ulama an intellectual vitality that had been largely lacking among the Sunni ulama since early Abbasid times. This relative vitality helps explain the successful adaptation of the ulama to new conditions in the 19th century. Second, the actual outcome of the 17th and 18th century quarrels favored both power and flexibility for the mujtahids, whereas the outcome of Abbasid discussions

(1) Cf. Gobineau, *Religions et philosophies dans l'Asie Centrale*, 10th ed. (Paris, 1957), pp. 35-39.

tended to limit the power and flexibility of members of the ulama class. The closing of the door of ijtihād in Abbasid times may have been a defense of ulama-evolved legal doctrines against the encroachment of the state; but even this interpretation implies that what was needed was a defense; there was no question of taking the offensive against an impotent state. Such an aggressive posture is just what is implied by the Uṣūlī doctrine of ijtihād; the legal, and even political, rulings of a mujtahid have a validity superior to any merely temporal ruling by the state. This doctrine was vindicated in practice in 1891 by the universally observed *fatwā* outlawing smoking as long as the British tobacco monopoly remained, and on several other occasions. Also, the Uṣūlī doctrine puts a special stress on the role of the living mujtahid. The ijtihād of an individual mujtahid is always merely probable; although it must be followed by his own supporters, it establishes no precedent and believers are forbidden to follow the rulings of a deceased mujtahid in place of a living one. Although doctrinal reasons relating to the unknowability of the will of the hidden imam may be found for this emphasis in Twelver ijtihād, we may surmise that an equally important reason for Uṣūlī insistence on this doctrine was the power it put into the hands of the living mujtahids of any period. Scarcia has noted that the Uṣūlī mujtahid acts really as a legislator for his followers. (1) We may add that the mujtahid's direct power over his followers' conduct, political as well as personal, is, partly because of this doctrine, much greater than is that of the Sunni *'ālim*. Finally, this doctrine of continuous reinterpretation of the will of the imam, though it may have started for quite other reasons, institutionalized a flexibility regarding legal, and especially political, questions that was impossible according to Sunni doctrine. It usually brings a laugh to an audience knowing Sunni ways to quote the *fatwā* saying that smoking was, in a certain period, against the will of the Hidden Imam, or to quote the article in the Iranian constitution saying that the parliament had been formed with

(1) Scarcia, *op. cit.*, p. 237.

the blessing of this Imam. Yet this was simply expansion of standard Uṣūlī practice into new political spheres, where such expansion was favored by the recently evolved tenets of Twelver theory, the relative impotence and unpopularity of the state, and the growing influence and popular ties of the ulama. The Mu'tazilite rationalism of Twelver theology may have further encouraged the application of educated reason to new problems. (1)

Another base of ulama power was their financial position, which appears to have been stronger than that of the Sunni ulama even in the early 19th century, and certainly later in the century. In the absence of serious studies I can say little about this most important point, but will mention simply that the high and assured income of the ulama seems to have had its roots both in a doctrine that assured the ulama *khums* administration, and in Safavid practices. In establishing officially-favored ulama, whom they saw as key supporters and not as potential rivals, the Safavids stressed the obligatory nature of large alms to be administered by the ulama, and also began the practice of pensions to sayyids and ulama, which the Qajars had to follow in order to get any cooperation from them.

Even the widespread confiscation of *waqfs* by the anti-ulama Nādir Shāh in the 18th century did not break their financial power, which was increasingly restored largely on the old bases under subsequent rulers, including the Qajars. What had been a pillar of state policy in early Safavid times later turned into a financial base for anti-government action. (2)

(1) Western scholars sometimes note, but rarely stress the implications of, the Mu'tazilite basis of Twelver theology. It can be appreciated from the translation by W. M. Miller of a major Twelver Creed, *al-Bâbu'l-Ḥâdî 'Ashar*, (2nd printing, London, 1958). In it not only are the Ash'arites time and again stated to be wrong and the Mu'tazilites right on doctrinal points, but the stress is on the rationality and comprehensible justice of God; certain things are incumbent *(wājib)* on God because of justice and rationality (which implies natural law); and men have free will. While Orientalists have long discussed the significance of Abbasid Mu'tazilism, the question has scarcely been raised for the much longer-lived Twelver Mu'tazilism.

(2) Regarding the special economic strength of the Shī'i ulama, Eliash notes: "In the absence of the Hidden Imam, the legitimacy of any Muslim political regime, even that of a Twelver-Shī'ī government, was denied. A significant

A base of ulama power that I and others have noted elsewhere was the location of the Shī'i leadership outside the borders of Iran, in the shrine cities of Ottoman Iraq. Here it may be added that this was partly a question of conscious ulama choice; under the Safavids the Shi'i leaders had resided in the Safavid capital, Isfahan, and their movement abroad was in part a sign of their growing independence in the post-Safavid period. This location of religious leadership outside the state's borders plus the tendency to pick a single shrine mujtahid as the source of the most authoritative rulings, created in 19th century Iran some surprising similarities to medieval European Catholic states. Unlike other Muslim countries, but like the medieval West, 19th century Iran exhibited a kind of separation of church and state—not the modern type of separation, but rather one in which the religious organization asserted, and could often support, claims superior to those of the merely secular government. Government in both Iran and medieval Europe not only lacked impressive ideological underpinnings unless the religious leaders wished to bestow them, but also lacked an effective monopoly of military force. The religious institution had coercive powers of its own, while the government had to rely on feudal or tribal levies, who would often only move when it was in their own interest to do so. Finally, the heads of the religious institution, to whom its members looked for doctrinal and practical leadership, resided abroad and were beyond the political or financial

development with far-reaching political consequences follows from this, namely, the duty of the Twelver-Shī'ī believer to pay a tenth of his yearly income directly to the *mujtahids* and not to the Twelver-Shī'ī government, and another tenth to the poor among the descendants of 'Alī who practise Twelver-Shī'ism, which also may be paid through the mujtahids. In modern Persia, the payment of *Khums* gives the Twelver-Shī'ī divines economic independence from the political ruler and thus enables them to exercice political power in addition to their direct religious influence among the masses." Joseph Eliash, "'Alī b. Abī Ṭālib in Ithna-'Asharī Shī'ī Belief" (Unpublished Ph. D. dissertation, London, 1966), p. 196. On the economic and general position of the ulama through the early nineteenth century, see John Malcolm, *The History of Persia*, II (London, 1815), Ch. XXII. The ulama accumulated wealth through trade, landownership, fees, and bribes, and mujtahids seem to have grown wealthier in the 19th century. See especially Algar, *op. cit., passim.*

control of the merely secular ruler. To pursue the comparative remarks further, without claiming total equivalence, one might say that Sunni states like Egypt or the Ottoman Empire, where the leaders of the religious institution resided in the capital and were vulnerable to government influence, and where the ruler was generally stronger than he was in Iran or the feudal West, exhibited some of the features of the so-called Caesaropapism of the Byzantine and Russian Empires.

One remark may be added regarding the ulama's role in leading the constitutional revolution. None of what was said above regarding ulama power points automatically to a revolutionary role for the ulama. Indeed, the partial comparison with the medieval Catholic Church might make such a role seem particularly strange. It appears that the threat of Western conquest or Western-inspired secularization is the key to explaining this surprising "radical" role for a traditional religious class. Upon a preexistent power conflict between "Church" and state there was super-imposed a Western infidel threat to the power of the religious classes in two forms: first, the proposed secularization of institutions traditionally controlled by the ulama, and second, the increased control of Iran and its resources by Western governments and their subjects, which might culminate in foreign, infidel rule. The ulama, given their strength and relative popularity, were able to react effectively to both threats. Their reaction appeared "reactionary" when it was directed against modernization and centralization, and "progressive" when directed against imperialist controls, but in both cases the ulama were acting consistently with the preservation of their own power. During the constitutional revolution the ulama were led to support a modern constitution partly by their belief that it would further enhance their power. When this turned out not to be the case, the ulama returned to their policy of fighting secularization and government encroachment on their prerogatives. There is thus broad continuity between the policies of the ulama before and after the constitutional revolution, however much they may appear as largely "progressive" in the years before the revolution and largely "reactionary" in later years.

To summarize very briefly the period since the revolution and World War I: The creation for the first time in Iran of a centralized national state backed by a modern army beginning under Reza Shah in the 1920's necessarily resulted in curbs on the independent power of the ulama. The centralization of power under the Shah, his army, and bureaucracy, plus the growth of a modern educational and judicial system, curbed the ulama's power and intellectual influence. As in many Islamic countries there developed a split between the higher classes having a modern education and generally hostile to the ulama, and the lower classes who were still largely subject to the ulama's influence. Many in the government and upper classes, however, continue to think that the influence of the ulama on the lower classes is a good thing, since it helps keep these classes from getting dangerous and revolutionary ideas. Also, the government often fears to alienate the leaders of the ulama completely, and so has given in to ulama pressure on some issues that do not directly challenge the government's power and main programs.

Since World War II there have been partial revivals of earlier alliances, with some of the ulama uniting with nationalists against government policies that these ulama saw both as contrary to Islam and as subservient to infidel foreign powers. These revivals of the religious-nationalist alliance appeared both in the movement centering on oil nationalization in the early 1950's and in the opposition to the government's policies in the 1960's. During demonstrations against the government in 1963 the terminology used against the Qajars was revived to some effect, but by now the government had the power and arms to deal far more summarily with its opponents than the Qajars had been able to do. Professor Lambton described the causes of 1963 demonstrations as follows:

These disturbances were the culmination of a movement of resistance to the exercise of arbitrary power by the government, which by the summer of 1963 was felt by some to be intolerable. Fundamentally the movement was a protest by the religious

classes against what they believed, rightly or wrongly, to be injustice *(ẓulm)*. This was not the only issue: the flames were no doubt fanned by all, or many, of the discontented elements of society, including those who opposed the government because of its land reform programme or its intention to enfranchise women, obscurantist *mullās* who believed that their power over the people would be weakened by the spread of education, and those who opposed the government because of its alignment with the western powers. The movement was led by members of the religious classes, who made forthright attacks on the government in the mosques and in broadsheets. When finally a *mujtahid*, Āyatullāh Khumaynī, the most prominent critic of the government, compared the shah to Yazīd, the Umayyad governor who is still execrated by the Shī'a for the death of Ḥusayn at Karbalā, the government had no choice but action. Khumaynī and others were arrested. Demonstrations in their favour were put down ruthlessly with heavy loss of life. The disturbances were subsequently alleged to have been stirred up by the opponents of land reform and women's suffrage. They no doubt had a finger in the pie, but it would be an over-simplification of the issue to attribute the disturbances solely, or indeed mainly, to them. (1)

Nationalists who backed the 1963 movement claim that the main thrust of Khumaynī and his associates was not against reform but against the government's autocratic ways and its subservience to Western Powers, especially the United States, from whom it accepted a new and unpopular Status of Forces agreement. They challenge the government to produce authentic copies of the *fatwās* that pro-government sources allege were issued against land reform and women's suffrage. Whatever the truth regarding the relative weight of specific issues among the religious opponents of the government, it appears clear that many of them opposed both the government's proposed reforms and its complaisance toward U. S. policy, both of which could be seen as a threat to their own beliefs and position.

(1) Lambton, "A Reconsideration," pp. 120-121.

Given the continued growth of government power, and the expansion of the army, the bureaucracy, and of secular education, even in the villages, it appears probable that the political power of the ulama will continue to decline as it has in the past half century. Although leaders of the ulama in Iran retain more independent influence on political questions than those in most other Muslim countries, they now appear at most able to modify or delay certain government policies and not strongly to influence their basic thrust and direction. Despite the ulama's economic and social conservatism, however, the issues they raise continue to strike a responsive chord among many Iranians.

Nikki R. KEDDIE
(Los Angeles)

THE REVOLT OF ĀGHĀ KHĀN MAḤALLĀTĪ AND THE TRANSFERENCE OF THE ISMĀ'ĪLĪ IMAMATE TO INDIA

Among the many periods of obscurity and uncertainty in the history of Ismā'īlism, the first five centuries following the reduction of the stronghold at Alamūt are possibly the darkest. Between the death of Rukn ud-Dīn Khūrshāh, the last "Grand Master", and the appearance of the Āghā Khāns as part of the imperial establishment in British India, lies a gap as yet unfilled by historical investigation. The tradition of the Nizārī Ismā'īlīs presents, however, an unbroken chain of succession to the Imamate, and its historicity is not lightly to be dismissed. It is true that of many of the links in this chain, little more is known than their names, and that those whose existence can be confirmed by material and literary evidence are shadowy figures whose precise sphere of activity and influence can only be conjectured. In the turmoil of the eighteenth century, however, the Imams emerge from obscurity to documented participation in Iranian history, and it is this final stage of the Nizārī Imamate in Iran, culminating in its removal to India in 1842, that will be related in this paper.

It will be useful by way of preliminary to indicate some of the fragments of evidence concerning the residence and activity of the Imams in the fourteenth through seventeenth centuries. After its initial destruction by Hulagu in 654/1256, the fortress

at Alamūt was temporarily reoccupied by bands of Ismā'īlīs some twenty years later in the reign of Abaqa (1). Similarly, in the Timurid period, the stronghold was twice regained by a certain Khudāvand Muḥammad, a descendant of 'Alā ud-Dīn, the twenty-sixth Imam (2). While his name does not appear in the chain of Imams, and he appears to have practised *taqīya* (prudential dissimulation of belief), it is clear that his activity reflected a continuation of Ismā'īlī influence in the Daylam area. The earliest place of residence of the Imams themselves after the fall of Alamūt appears to have been somewhere in Azarbayjan. Certain allusions in the still unpublished *Safarnāma* of the Ismā'īlī poet, Nizārī of Birjand, (d. 1320) suggest that the twenty-eight and twenty-ninth Imams, Shams ud-Dīn and Qāsim Shāh, lived either there or in the southern Caucasus in obscurity and concealment (3). The former is known to Ismā'īlī tradition as Muḥammad Zardūz, 'the embroiderer', presumably from the profession he adopted as one means of *taqīya* (4).

At a point that cannot be precisely ascertained, the seat of the Imamate was moved from Azarbayjan to the Maḥallāt area of 'Irāq-i 'Ajam, a region which was, thereafter, with interruptions, to remain the chief center of Ismā'īlism in Iran until the revolt of Āghā Khān Maḥallātī. It is possible that the move was made by Islām Shāh, the thirtieth Imam and a contemporary of Taymūr, but it is not until the Imamate of al-Mustanṣir bi-'llāh II that definite evidence of Ismā'īlī presence in the area is encountered. In 1937 that devoted scholar of Ismā'īlism, Vladimir Ivanow, discovered in the village of Anjudan near Maḥallāt, the tombs of both al-Mustanṣir II and his grandson, al-Mustanṣir III (5). The residence of the Imams throughout the Safavid period appears to have remained in the same area, even if by the early eighteenth century they

(1) *Islâm Ansiklopedisi*, article 'Alamut'.
(2) Rabino, *Rulers of Gilan*, JRAS, 1920, p. 294.
(3) J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, London 1953, p. 331.
(4) *Nizarī*.
(5) W. Ivanow, *Tombs of Some Persian Isma'ili Imams*, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 1938, pp. 52-55.

had moved to the neighboring village of Kahak. There, the tomb of the fortieth Imam, Shāh Nizār, who died in 1722, shortly before the Afghan invasion, may still be visited (1).

While throughout this period the following of the Imams was limited, and the *da'wa* (propaganda) suspended in Iran, efforts at proselytization were by way of compensation intensified in Central Asia, and still more in north-west India (2). As the fruit of these efforts, a constant stream of pilgrims, bringing tribute and seeking blessing, would undertake the perilous journey to the remote residence of the Imams. In the unsettled conditions following the downfall of the Safavid state, these pilgrims were increasingly exposed to spoliation, at the hands of Bakhtiyārī raiders and of rapacious officials (3). A decline in the revenue of the Imamate resulted, and thus it was during the reign of Nādir Shāh, with Ismā'īlī dominance of the Maḥallāt area still maintained, that the residence of the Imam himself was moved elsewhere (4). Sayyid Ḥasan Beg, the forty-second Imam, left Kahak for the town of Shahr-i Bābak in south-eastern Iran, a location closer to the homelands of his Indian devotees. Shahr-i Bābak already contained a number of Ismā'īlīs, and with the arrival of the Imam and his acquisition of extensive properties, made possible by the flow of money from India, it became a centre second in importance only to the Maḥallāt area (5).

The move to Shahr-i Bābak also marks the emergence of the Imams from concealment and obscurity to participation in political life. No contacts can be found between the Imams and any of the Safavid monarchs, and it appears probable that particularly the most militant among them should have

(1) *Ibid.*, p. 57.

(2) *The Shi'a of India*, pp. 332-3.

(3) Aḥmad 'Alī Khān Vazīrī, *Tārīkh-i Kirmān*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Bāstanī Pārīzī, Tehran, 1340 solar, p. 332.

(4) See *Rūznāma-yi Khāṭirāt-i I'timad us-Salṭana*, ed. Īraj Afshār, Tehran, 1345 solar, p. 933, where the author records meeting a descendant of Muḥammad Riḍā Beg Mīnbāshī, an Ismā'īlī *sayyid* who exercised local rule over Maḥallāt in the post-Safavid period.

(5) *Tārīkh-i Kirmān*, p. 333.

abhorred Ismā'īlism as a heresy. There is record, indeed, of an Ismā'īlī poet, Amrī Shīrāzī, who was briefly in the service of Shāh Ṭahmāsp and later put to death for heresy by Shāh 'Abbās (1). By contrast, Shāhrukh the Afsharid, who ruled the Kirman area for a period after the death of Nādir Shāh, seems not to have shrunk from open association with Imam Sayyid Ḥasan Beg, and had his son marry the Imam's daughter (2).

Sayyid Ḥasan Beg acquired a winter residence in the city of Kirman, and with his grandson, Abūl Ḥasan Shāh, the Imam came to dominate the life of the city. Abūl Ḥasan Shāh is reputed, presumably in his childhood, to have accompanied Nādir Shāh on his India campaign of 1738-9, as a hostage for the tranquillity of the Ismā'īlīs of Iran during the monarch's absence (3). With a later ruler, Karīm Khān-i Zand, he enjoyed excellent relations, advancing under his governor of Kirman, Mīrzā Ḥusayn Khān, to the position of *beglerbegi* (4). On the death of Mīrzā Ḥusayn Khān in 1756, Abūl Ḥasan Shāh himself became governor, though continuing to be known by his former title of *beglerbegi* (5).

During the Imamate of Abūl Ḥasan Shāh, a yearly tribute estimated at 20,000 *tumans* arrived in Kirman from India, and this enabled the Imam both to acquire further property in the province, and also to spend lavishly in the city of Kirman, winning popularity and favour among the inhabitants (6). On the basis thus reinforced, Abūl Ḥasan Shāh was able to continue ruling the province when the Zand dynasty disintegrated and fell after the death of Karīm Khān in 1799. Certain parts

(1) W. Ivanow, *A Bibliographical Survey of Ismaili Literature*, Tehran, 1963, p. 144.

(2) *Tārīkh-i Kirmān*, p. 333.

(3) *Noorum Mubin, or the Sacred Cord of God—A Glorious History of Ismaili Imams* (in Gujarati), by A. J. Chunara, published by the Ismaili Association for India, Bombay, 1951, p. 389. For this reference and the translation of relevant sections, I am indebted to Mr. Badr ud-Dīn Daḥyā of the School of Oriental and African Studies, London.

(4) *Ibid.*, p. 392; *Tārīkh-i Kirmān*, p. 333.

(5) *Ibid., loc. cit.*

(6) *Ibid.*, p. 334.

of the province, including the citadels at Bam and Narmāshīr, were however lost to the Ghilzai Afghans (1).

Abūl Ḥasan's rule was further endangered in 1790 when Kirman was approached by Luṭf 'Alī Khān, one of the Zand contestants for rule of Iran. The Imam prudently refused him admittance to the city, doubtlessly realizing that the cause of the Zands was by then lost, with only Shiraz remaining to them, and that the wrath of Āghā Muḥammad Khān Qājār was best avoided. A prolonged siege of Kirman followed, at one point in which the Shaykh ul-Islām of the city attempted to persuade Luṭf 'Alī Khān to leave. This he refused to do, insisting on the appearance before him of Abūl Ḥasan Shāh himself. Eventually he abandoned the siege of his own accord (2).

On the death of Abūl Ḥasan Shāh in 1206/1791-2, his cousin Mīrzā Ṣādiq succeeded him briefly as governor, but by the time that the anger of Āghā Muḥammad Khān Qājār came to vent itself on Kirman, the city and province were no longer under Ismā'īlī rule (3). In the final stage of the contest between Luṭf 'Alī Khān and Āghā Muḥammad Khān, there is, however, some trace of Ismā'īlī involvement, though not of the Imam. Mīrzā Muḥammad Bāqir, a brother of Abūl Ḥasan Shāh, placed his armed followers at the disposal of Luṭf 'Alī Khān, and for this offence was blinded by Āghā Muḥammad Khān during the sack of Kirman in 1795 (4).

In the reign of the second Qajar monarch, Fatḥ 'Alī Shāh (1797-1834), friendly relations between Imam and ruler again prevailed. The son of Abūl Ḥasan Shāh and his successor as Imam, Shāh Khalīlullāh, returned the Imamate to its former seat at Kahak (5). Information about Shāh Khalīlullāh was

(1) *Ibid.*, pp. 334-41.

(2) *Ibid.*, pp. 342-5; and Mīrzā Muḥammad Ṣādiq Mūsavī Nāmī Iṣfahānī. *Tārīkh-i Gītī-gushā*, ed. Sa'īd Nafīsī, Tehran, 1317 solar, p. 327.

(3) *Tārīkh-i Kirmān*, pp. 352-3.

(4) *Noorum Mubin*, pp. 396-7.

(5) According to *Noorum Mubin* (p. 394), Shāh Khalīlullāh succeeded to the Imamate in 1194/1780-1. This date appears improbable, since it anticipates the death of Abūl Ḥasan Shāh.

supplied to contemporary Europe by M. Rousseau, French consul in Aleppo under the Empire. His interest in Ismā'īlism had been aroused by contacts with the Ismā'īlīs of Syria, and when visiting Iran he sought knowledge of their numbers and position in that country also. He learnt that Shāh Khalīlullāh was detested by the Ithnā'asharī *'ulamā* (doubtless because of his pretensions to the Imamate) but protected by Fatḥ 'Alī Shāh, because of the revenue brought to Iran by India Ismā'īlī pilgrims (1). It appears, however, that his devotion to the Imam was out of proportion to any purely fiscal or material benefit, for rumors arose that he had been converted to Ismā'īlism (2). The rumors were baseless, and arose simply from this one instance of Fatḥ 'Alī Shāh's general tendency to seek the favor of holy men, whether orthodox or heterodox (3).

Despite royal protection, Shāh Khalīlullāh was ultimately to perish at the hands of one of the Ithnā'asharī *'ulamā*. In 1815, he moved to the city of Yazd, in order to have again a convenient center for communication with India. Here, two years later, some of his followers became engaged in a dispute with shopkeepers, using violence to settle the argument. They then took refuge in the residence of the Imam and refused to emerge. One of the *mullās* of the city, Mullā Ḥusayn,collected a crowd and on arriving at Shāh Khalīlullāh's house found his followers armed and expectant. In the uproar that followed Shāh Khalīlullāh was killed (4). The Ismā'īlī history, *Noorum Mubin*, claims that the incident resulted from the intrigue of the *'ulamā* of Yazd, who resented the popularity of the Imam and feared for the continued supremacy of Ithnā'asharī

(1) Rousseau, *Mémoire sur les Ismaëlis et les Nosaïris de Syrie*, Annales des Voyages, de la Géographie et de l'Histoire, vol. XIV, Paris, 1811, pp. 279-80.

(2) See Mas'ūd Mīrzā Ẓill us-Salṭana, *Sargudhasht-i Mas'ūdī*, Tehran, 1325 lunar, p. 197.

(3) See Chapter III of the present writer's forthcoming *Religion and State in Iran: The Role of the 'Ulamā in the Qajar Period*, to be published by the University of California Press.

(4) Riḍā Qulī Khān Hidāyat, *Rauḍat us-Ṣafā-yi Nāṣirī*, Tehran, 1339 solar. vol. X, p. 552; and Mīrzā Muḥammad Taqī Khān Sipihr (Lisān ul-Mulk), *Nāsikh ut-Tavārīkh*, Tehran, n.d., p. 158.

Shī'ism in the city (1). While it is probable that Shāh Khalīlullāh, like Abūl Ḥasan Shāh in Kirman before him, was well-liked for his generous spending abilities, there is no evidence that the *da'wa* was revived in Iran at this period. The episode appears simply as a minor disturbance, with only incidental religious implications.

While Fatḥ 'Alī Shāh had been unable to save Shāh Khalīlullāh, he did his best to compensate his son and successor, Ḥasan 'Alī Shāh Maḥallātī, the first of the Imams to bear the title of Āghā Khān and the last to reside in Iran (2). According to Ḥasan 'Alī Shāh's autobiography, a brief work entitled *'Ibrat Afzā*, the fortunes of the family were at a low ebb when Shāh Khalīlullāh was killed. On moving to Yazd, the Imam had left his wife and son behind in Kahak, to live on the proceeds of the family holdings in the Maḥallāt area. Disputes among the local Ismā'īlīs, however, left them unprovided for, and when the future Āgha Khān was eight, mother and son left Kahak to live in Qum. There, their position far from improving became more insecure: the Āghā Khān records, without being more specific, that they were surrounded by the hostility of "both relatives and strangers" (3). It is probable that prominent among these hostile strangers were the Ithnā'asharī *'ulamā* of the city (4).

When Shāh Khalīlullāh was murdered, the mother of the Āghā Khān, who appears to have been a woman of vigorous character, came to the court to seek justice for her dead husband and her son. Her pleadings were immediately successful. The governor of Yazd, Ḥājjī Muḥammad Zamān Khān, was instructed to send Mullā Ḥusayn and a number of his followers

(1) *Noorum Mubin*, p. 401. See too the comments of Riḍā Qulī Khān, *Rauḍat uṣ-Ṣafā-yi Nāṣirī*, vol. X, p. 552.

(2) The title is written in Persian with *qāf*, not *ghayn*, but the spelling "Āghā" has been preferred here because of its familiarity.

(3) Ḥasan 'Alī Shāh (Āghā Khān Maḥallātī), *'Ibrat Afzā*, ed. Ḥusayn Kūhī Kirmānī, Tehran, 1325 solar, pp. 5-6. The work was originally lithographed at Bombay in 1278 lunar. While doubtless preferable to Kirmānī's edition, which is marred by numerous typographical errors, this original edition proved unavailable.

(4) *Noorum Mubin*, p. 409.

to Tehran. The *mullā* was bastinadoed and had his beard plucked out, but escaped more drastic punishment, probably because the actual murderer of Shāh Khalīlullāh could not be determined (1). More important, Fatḥ 'Alī Shāh ordered Ẓill us-Sulṭān, governor of Qum, to cease interference with the family lands and to restore a number of misappropriated villages. Some crown lands in the region were also added to the Imam's holdings (2). Finally, as conclusive sign of honour, Fatḥ 'Alī Shāh gave one of his daughters, Sarv-i Jahān Khānum, in marriage to the Āghā Khān, alloting 23,000 *tūmāns* for wedding expenses (3). The wordly fortunes of the Imamate were thus fully restored, and the new Imam appears thereafter to have led a tranquil life in the Maḥallāt area until the death of his royal patron in 1834 (4).

It has been suggested that Fatḥ 'Alī Shāh was acting in fear of "the deadly vengeance of the sect" (5). It is unlikely that at this stage in Ismā'īlī history such possibilities of revenge existed: if an assassination had taken place, it would have been the first since the fall of Alamūt. More probably, Fatḥ 'Alī Shāh was genuinely concerned to maintain his links with the Imamate, for reasons of both material and spiritual benefit. It is nonetheless clear that after being resettled in Maḥallāt, the young Āghā Khān acquired something of an armed following and a military potential, for on the death of Fatḥ 'Alī Shāh he was able to offer sanctuary to those threatened by various pretendants to the throne. While on his way to Tehran to congratulate the new monarch, Muḥammad Shāh, he appears

(1) *Rauḍat uṣ-Ṣafā-yi Nāṣirī*, vol. X, pp. 553-4; *Nāsikh ut-Tavārīkh*, p. 158. According to *Noorum Mubin* (p. 402), Mullā Ḥusayn was put to death; but considering the lack of confirmation in *'Ibrat Afzā*, and the contrary account in the two chronicles, this appears unlikely.

(2) *'Ibrat Afzā*, p. 7; *Rauḍat uṣ-Ṣafā-yi Nāṣirī*, vol. X, p. 554.

(3) *'Ibrat Afzā*, p. 7; Aḥmad Mīrzā 'Aḍud ud-Daula, *Tārīkh-i 'Aḍudī*, ed, Ḥusayn Kūhī Kirmānī, Tehran, 1327 solar, pp. 9, 69.

(4) See the brief mention of the Āghā Khān made by J. B. Fraser in his *Narrative of a Journey into Khorassan*, London, 1825, pp. 336-7.

(5) *Noorum Mubin*, p. 401; *The Shi'a of India*, p. 337.

similarly to have participated in the re-establishment of order along his route (1).

Upon arrival in Tehran, the Āghā Khān was entrusted with the governorship of Kirman, the province once ruled by his grandfather, Abūl Ḥasan Shāh. To establish his governorship, it was first necessary to pacify the province which had been seized, in the chaos of the interregnum, by two sons of Shujā' us-Salṭana, a claimant to the throne, and was also exposed to the raids of marauding Afghans and Baluchis. According to his autobiography, the Āghā Khān undertook to carry out the task without any advance payment from the treasury: after pacifying the area, he would be content with whatever reward the monarch and his minister should think fit (2).

Upon hearing of his appointment, the celebrated panegyrist Qā'āni, whose acquaintance the Āghā Khān evidently enjoyed, addressed to him a *qaṣīda* with the opening line:

"Eternal life in the world were necessary, to sing one tenth of the Āghā Khān's praises!"

After fifteen lines of fulsome praise of his military and other talents, but without any reference to his Imamate, Qā'ānī goes on to remind the Āghā Khān of a former meeting, and expresses the wish to join him in Kirman. Since, however, this is not possible, he suggests a cementing of their friendship by the dispatch of a Kirman rug, and of a shawl for his wife, so that "she might lord it over her fellows, prance in front of her peers". He concludes with the line:

"May the term of your government be secure from the mischief of fate, and ascend to the dust of the heaven-dwellers!" (3)

(1) *'Ibrat Afzā*, p. 8. *Noorum Mubin* (p. 411) presents the role of the Āghā Khān in securing the accession of Muḥammad Shāh as decisive; but this is not confirmed by other sources, or claimed by him in *'Ibrat Afzā*.

(2) *'Ibrat Afzā*, p. 9.

(3) *Dīvān-i Ḥakīm Qā'ānī-yi Shīrāzī*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb, Tehran, 1336 solar, pp. 180-1.

This happy wish for the Āghā Khān's governorship of Kirman was not fulfilled, despite initial signs of success.

As Āghā Khān Maḥallātī advanced with his followers on Kirman, the city was abandoned by the two sons of Shujā' us-Salṭana, who fell back on the citadel at Bam. The Āghā Khān busied himself with ordering the affairs of Kirman, and sent his brother, Sardār Abul Ḥasan Khān, together with a number of 'Aṭāullāhīs, nomads of Ismā'īlī faith, to lay siege to the citadel. On his arrival, the princes fled again, this time in the direction of Qandahar, but the Afghan and Baluch garrison continued to hold out, even after the arrival of the Āghā Khān to join the besieging forces. Within a year, after prolonged sieges, both Bam and Narmāshīr were reduced to obedience, and an account of the victory was sent to Tehran, together with tax arrears of the province. The Āghā Khān, according to his own account, then sat back in the expectation of royal favor (1).

At this point, the account of events as given by the Āghā Khān and that supplied in the Qajar chronicles begin to diverge. The Āghā Khān presents all of his encounters with government forces as characterized by the utmost restraint, having as their object only self-defense against relentless opponents. Chroniclers such as Riḍā Qulī Khān Hidāyat, on the other hand, designate them simply as acts of revolt, with little treatment of motive. The probable aims of the Āghā Khān will be discussed below; but before narrating the clashes that took place, it will be useful to indicate now why the designation of the Āghā Khān's actions as a revolt seems appropriate.

First, his refusal of money from the treasury to cover the expenses of the subjugation of Kirman, contrary to normal practice, may have been prompted by the intention to act and rule independently from the outset. Secondly, the Āghā Khān's own account is extremely sparing of detail and clarity when describing the outbreak of hostilities between himself and the government. Certain grievances are men-

(1) *'Ibrat Afzā*, pp. 10-11.

tioned, which in part are confirmed by other sources. It remains nonetheless unexplained why the Āghā Khān should have enclosed himself in the citadel at Bam after his dismissal from the governorship of Kirman if not for the purpose of revolt (1). We notice a similar reticence somewhat later when the circumstances of his departure from Maḥallāt in 1840 are set forth. It is then suggested that the government wished to destroy his party, which was allegedly proceeding to Bandar 'Abbās, there to embark for the Hijaz. The Āghā Khān fails, however, to indicate any profit that might have been gained from attacking a group of pilgrims about to leave the country (2). It is moreover clear from the initial military successes registered by the Āghā Khān that he was accompanied by a military force of greater magnitude than a mere escort. In general, the vigor displayed by the Āghā Khān throughout seems more in keeping with rebellious than with defensive intentions.

Shortly after taking possession of the citadel at Bam, news reached the Āghā Khān that a certain Suhrāb Khān was advancing on Kirman with orders to secure his removal from the governorship and his replacement by Fīrūz Mīrzā (3). He thereupon fortified the citadel, and instructed his two brothers, Sardār Abul Ḥasan Khān and Muḥammad Bāqir Khān, to abandon their campaigns against the Baluchis at Bampūr and Rāvar and to join him at Bam. The siege that then began lasted fourteen months. The Āghā Khān's troops were progressively depleted, and among those wounded and taken prisoner was Muḥammad Bāqir Khān. When it became evident that further resistance was impossible, he sent an appeal to Firīdūn Mīrzā, governor of Fars, to intervene on his behalf and arrange for him a safe passage to the capital where he might present his case to the Shah.

Firīdūn Mīrzā accordingly dispatched Muḥammad Ṣādiq Khān, a cousin of Muḥammad Shāh, to Bam. With the

(1) *Ibid.*, pp. 17-19.
(2) *Ibid.*, p. 27.
(3) *Ibid.*, p. 17; *Tārīkh-i Kirmān*, p. 386.

agreement of the besieging forces he entered the citadel and swore that no harm would befall the Āghā Khān on emerging. According to the *'Ibrat Afzā*, he was, however, seized on leaving the citadel, and his possessions were plundered. There followed eight months of captivity in Kirman. The rigor of his confinement was lessened on one occasion to enable him to receive instalments of tribute from Badakhshān and India, making up for the losses suffered at Bam (1).

On Muḥammad Shāh's return from his campaign against Herat—one stopped short of success by British pressure—the Āghā Khān was permitted to proceed to Tehran. After a short period of waiting at the shrine of Shāh 'Abdul-'Aẓīm outside the capital, he was received by the Shah, and pardoned on condition that he retire to the family lands at Maḥallāt (2). Thus ended the first stage of the Āghā Khān's uprising.

The Āghā Khān's residence at Maḥallāt was to last about two years. While, as we have seen, the nearby villages of Anjudan and Kahak had previously served as seats of the Imamate, and much of the land in the area was owned by the Imams, they had not yet resided in the town of Maḥallāt itself. It was therefore necessary to construct a fitting residence (3). Soon, however, it became evident that the Āghā Khān did not intend his confinement in Maḥallāt to be permanent. Rumors arose that he was amassing men and material in order to renew his revolt.

The Āghā Khān presents as reponsible for the diffusion of these rumors a certain 'Abdul-Muḥammad Maḥallātī. Originally a lowly subordinate of the Āghā Khān, a peasant on the family lands at Maḥallāt, he had attained some prominence at court through pretensions to Sufism. Trusting in his newly won rank, he sought the daughter of the Āghā Khān in marriage for his son, but without success. It is to the

(1) *'Ibrat Afza*, pp. 22-24.

(2) *Ibid.*, p. 25; Muḥammad Ḥasan Khān I'timād us-Salṭana, *Tārīkh-i Muntaẓam-i Nāṣirī*, Tehran, 1300 lunar, vol. III, p. 173.

(3) The building erected by the Āghā Khān was later used as a residence by Qajar governors. See A. Houtum-Schindler, *Eastern Persian Irak*, London, 1896, p. 92. It serves to-day as police headquarters for Maḥallāt.

malice aroused by his refusal that the Āghā Khān attributes the origin of the rumors, which were nonetheless well-founded (1). He was known, for example, to have accumulated five hundred head of horse and to have hired, for a generous reward, a large number of mercenaries (2).

Early in 1840, Muḥammad Shāh came to the town of Dalījān, at a distance of sixteen miles from Maḥallāt, ostensibly for recreation, but in fact to investigate the truth of the alarming reports he had been receiving. The Āghā Khān absented himself on a hunting expedition, possibly in order to conceal his forces from royal view, and he sent a messenger with the request that he be permitted to leave Iran and proceed to Mecca. Permission was granted, and by way of preparation his household was dispatched to the *'atabāt*, the Shī'ī holy places in Arab 'Irāq. On 4 Rajab 1256/1 September 1840 the Āghā Khān left Maḥallāt anew with his followers (3).

It appears that the Āghā Khān, before his departure, had equipped himself with forged letters of appointment to the governorship of Kirman, and other documents likely to be of use along the way, these being prepared and executed by his scribe, Mīrzā Aḥmad Iṣfahānī. As he passed near Yazd, a letter was sent to the governor, Bahman Mīrzā, explaining that he had indeed set out with the intention of proceeding to Bandar 'Abbās, there to embark for Arabia; but had received *en route* orders to go to Kirman and resume his governorship. Accepting the documents shown to him as genuine, Bahman Mīrzā offered the Āghā Khān lodging in the city before continuing on his way. The offer was declined, as the Āghā Khān pleaded the necessity of attending to a group of Ismā'īlīs who had just arrived to deliver him their *zakāt* (4). None of these

(1) *'Ibrat Afzā*, p. 25. The account given by Muḥammad Ja'far Khūrmūjī in *Ḥaqā'iqul-Akhbār-i Nāṣirī*, (ed. Ḥusayn Khadīv Jam, Tehran, 1344 solar, pp. 28ff) also gives much prominence to the maleficent rôle of 'Abdul-Muḥammad Maḥallātī.

(2) *Tārīkh-i Muntaẓam-i Nāṣirī*, vol. III, p. 173.

(3) *'Ibrat Afzā*, pp. 26-27.

(4) *Rauḍat uṣ-Ṣafā-yi Nāṣirī*, vol. X, p. 250; *Tārīkh-i Kirmān*, p. 388. The editor of the latter recalls seeing the original of one of the forged letters in the possession of his father (p. 389, n. 1).

events are mentioned in the Āghā Khān's autobiography where it is asserted, without further elaboration, that the governors along the Ismā'īlīs' route had orders to deny them provisions (1).

Instead, then, of entering Yazd, the Āghā Khān spent the night at Mahrīz, a nearby township. The next day, before the party was able to continue on its way, Bahman Mīrzā, by now aware of the spuriousness of the Āghā Khān's documents, arrived in pursuit, and a battle ensued. Despite numerical inferiority, the Āghā Khān's forces were victorious. Bahman Mīrzā was accompanied to the battlefield by a local military commander, Navvāb Muḥammad Mihdī Mīrzā, who chanced to be visiting Yazd to inquire after his salary. Their conduct of the battle is described by Riḍā Qulī Khān Hidāyat as follows:

"Because of the ardor of the noonday sun, and for the sake of protection against the bullets of the Āghā Khān's horsemen, they dismounted and reclined in the shade of their horses, entrusting the ordering of the ranks to Muṣṭafā Qulī Khān Samnānī".

For their further protection, the two commanders were soon obliged to leave the beguiling shade of their mounts and flee back to Yazd as their troops were routed (2).

Several other minor encounters were won by the Āghā Khān, but in order to gain a firm base for the seizure of Kirman, it was decided first to gain control of Shahr-i Bābak. The city contained a number of Ismā'īlīs, who would augment his forces, while the non-Ismā'īlī population, with memories of the generosity of Abūl Ḥasan Shāh, might also be favorably inclined to his cause. The citadel of Shahr-i Bābak was at this time in the hands of Kuhandil Khān and others of the Khāns of Qandahar, who seeking refluge in Iran after the British invasion of Afghanistan had taken over the government of the city. Their rule was unpopular, and the

(1) *'Ibrat Afzā*, p. 27.
(2) *Rauḍat uṣ-Ṣafā-yi Nāṣirī*, vol. X, pp. 250-1.

arrival of the Āghā Khān coincided with an attempt by a former governor, Ḥājjī Muḥammad 'Alī, to dislodge them from the citadel. The forces of the Āghā Khān joined in the attempt, which was, however, abandoned after three days, when Kuhandil Khān and his associates made a profession of friendship to the Ismā'īlīs (1).

From Shahr-i Bābak, the Āghā Khān dispatched Muḥammad Bāqir Khān to Sirjān to secure provisions, and himself withdrew to the nearby village of Rūmnī. After four days, a message arrived from Muḥammad Bāqir Khān that he had been encircled in the fortress of Zaydābād, at Sirjān, by a large force under the command of the *beglerbegi* of Kirman, Faḍl 'Alī Khān. The Āghā Khān set out to relieve his brother, and succeded in evacuating him and the majority of his followers from Sirjān in safety. The Ismā'īlīs then moved in the direction of Fars, stopping at Rūdbār in order to gather fresh troops from the surrounding area and to accumulate supplies. It was at this point too that the Āghā Khān's armory was enriched by the arrival of two cannons, probably of British provenance. Finances also were replenished: it is remarkable that even now, when the Imam was a fugitive, hunted by government troops, pilgrims sought him out to offer their tribute. The presence of these faithful soon depleted provisions, however, and the Āghā Khān was obliged to move on again (2).

In the spring of 1842, he set out once more in the direction of Kirman. Abūl Ḥasan Khān was sent towards Dashtāb, and was joined shortly afterwards by the Āghā Khān himself on the outskirts of the town. Isfandiyār Khān, brother of Faḍl 'Alī Khān, advanced against the Ismā'īlīs and an encounter took place in the course of which heavy casualties were inflicted by the Āghā Khān's newly acquired cannons. The government forces were routed, Isfandiyār Khān was killed, and a number of his locally recruited troops went over to the Ismā'īlīs. Reinforcements were, however, arriving from Fars, and in order

(1) *Ibid.*, p. 251; *'Ibrat Afzā*, p. 31.
(2) *Ibid.*, pp. 32-35.

to prevent their junction with the remnants of Faḍl 'Alī Khān's troops, the Āghā Khān now moved to invest the citadel at Bazanjān, leaving Muḥammad Bāqir Khān in control of Dashtāb (1).

One 'Abdullāh Khān commanded the citadel at Bazanjān; and according to the account of the Āghā Khān, he arranged with 'Alī Khān Lārī, the commander of the troops coming from Fars, to lure the Ismā'īlīs into a trap. He suggested to the Āghā Khān that he retire with his troops to Mashīz, there to await the elaboration of a settlement favorable to him and reinstating him in the governorship of Kirman (2). By contrast, Riḍā Qulī Khān presents the Āghā Khān's move to Mashīz as part of an aggressive advance on Kirman, and also records that letters were sent to the prominent men of the city, inviting them to overthrow Faḍl 'Alī Khān and prepare to receive the Āghā Khān as ruler (3).

In any event, Faḍl 'Alī Khān swiftly mounted a campaign to drive the Ismā'īlīs back from the environs of Kirman. The Āghā Khān fled before him to Bam, and thence to Rīgān in the area of Narmāshīr. There a battle took place, with the Āghā Khān greatly outnumbered by a force of some 24,000, according to his own estimate. He was deserted by the majority of his followers, including Sardār Abul Ḥasan Khān, and although he escaped Faḍl 'Alī Khān's grip, the defeat was final (4). When the immediate danger was past, Abul Ḥasan Khān rejoined his brother, and plans were made to proceed to either Bandar 'Abbās or Mīnāb, there to embark for India. The way to the coast was however blocked, and it became necessary to escape overland. With only a third of his forces now remaining, the Āghā Khān traversed the Dasht-i Lūṭ to Qā'in, and thence, without further incident, proceeded east-

(1) *Ibid.*, p. 36.
(2) *Ibid.*, pp. 36-43.
(3) *Rauḍat uṣ-Ṣafā-yi Nāṣirī*, vol. X, p. 260.
(4) *'Ibrat Afzā*, pp. 45-46. The author of *Noorum Mubin*, who otherwise follows very closely the account given by the *'Ibrat Afzā*, evidently deemed the Āghā Khān's desertion by his brother unedifying and wrote instead that he "became separated" from the Āghā Khān's forces (p. 423).

wards to Afghanistan, crossing the border at Lāsh (1). The Iranian period of the Ismā'īlī Imamate was thereby brought to an end.

The episode of the Āghā Khān's revolt itself is of little importance in Iranian history, but the motives behind it are not without interest. Periodic acts of disobedience on the part of princes and provincial governors are by no means a rarity in Qajar history. The revolt of the Āghā Khān, however, possesses unusual significance, both because of the identity of the rebel, and because of the transference of the Ismā'īlī Imamate that was its final result.

In the *'Ibrat Afzā*, Āghā Khān Maḥallātī disclaims any desire for wordly power. "Through the grace of God and the blessing of my immaculate forefathers and ancestors, I am able, from the wide and lofty expanse of dervishhood, to disdain and despise all monarchy". Although both wordly and spiritual power had been enjoyed by his ancestors, the Fatimids, he was content with limited authority exercised over his scattered following. This authority was, indeed, preferable to the power of monarchy, for his followers offered tribute voluntarily, while rulers exacted taxes from their subjects (2).

It is true enough that the revolt of the Āghā Khān did not represent a latter-day attempt at winning secular power for the Imamate. As the Babi insurrections were soon after to reveal, a potential of social discontent and messianic longing, capable of violent expression, did exist in Iran. There is, however, no evidence that the Āghā Khān attempted to awaken that potential through a renewal of the Isma'īlī propaganda. The loyalty of certain elements in this forces, particularly the 'Aṭā'ullāhī nomads of the Sirjān and Jīruft areas, was based on devotion to him as Imam (3), and sedentary Ismā'īlī communities in Shahr-i Bābak and elsewhere owed him the same religious allegiance. No large-scale conversions to Ismā'īlism at this period are recorded, however, and the motives of those

(1) *'Ibrat Afzā*, pp. 48-54.
(2) *Ibid.*, pp. 20-21.
(3) *Tārīkh-ī Kirmān*, p. 389, n. 2.

non-Ismā'īlīs who fought with the Āghā Khān may be surmised with confidence. The massacre enacted at Kirman by Āghā Muḥammad Khān cannot have been lightly forgotten, and testimony to the continued unpopularity of Qajar rule in the area is supplied by a number of uprisings, one of which coincided with the second stage of the Āghā Khān's revolt (1). It is probable though not proven, that this uprising was co-ordinated with his plans. At a slightly later date, Riḍā Qulī Khān concedes that Faḍl 'Alī Khān feared a positive response by the people of Kirman to the Āghā Khān's appeal for his overthrow (2). Apart from urban populations favorably disposed, the sporadic Baluchi aid given to the Āghā Khān's revolt can fairly be said to reflect traditional nomad hostility to central power (3).

If the revolt was not the fruit of a renewed *da'wa*, nonetheless religious motifs are to be found in the episode and its background. As Ivanow has remarked, post-Alamūt Iranian Ismā'īlism became increasingly colored by Sufi teaching and terminology. Partly this was, no doubt, for reasons of *taqīya*, of survival and anonymity in a hostile environment. The Imam became one among a host of *pīrs*, and his followers went by the innocuous title of *murīd* (4). The adoption of a Sufi exterior, however, must have been greatly facilitated by points of contact and similarity between the two esoteric traditions—Sufi and Ismā'īlī. If in Ismā'īlism the Imam was the *insān-i kāmil*, the primordial man of fully realized spiritual capacities, so too was the *quṭb* in Sufism. (5)

It should also be noted that a similar development took place, almost simultaneously, in Ithnā'asharī Shī'ism, producing in turn the theologian Ḥaydar Āmulī (d. late XIV century) and

(1) *Tārīkh-ī Kirmān*, p. 388, n. 3.

(2) *Rauḍat uṣ-Ṣafā-yi Nāṣirī*, vol. X, p. 260.

(3) One of his Baluchi supporters, Sa'īd Khān, for example, had a long record of insurrection both before and after the Āghā Khān's revolt. See Fīrūz Mīrzā Farmānfarmā, *Safarnāma-yi Balūchistān*, ed. Manṣūra Niẓām-Māfī, Tehran, 1342 solar, p. 60.

(4) *Bibliographical Survey of Ismaili Literature*, pp. 145-6.

(5) Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, I, Paris 1964, pp. 142ff.

the mystic Shāh Ni'matullāh Valī (d. 1431) (1). This other Shī'ī-Sufi coalescence was to give birth to the militancy of the early Safavids, well exemplified in the poetry of Shah Ismā'īl. In Ismā'īlism, the effect of fusion with Sufism was precisely the opposite: to perpetuate the anonymity and political quietism adopted after the fall of Alamūt. Only one short-lived attempt was made to evolve a distinctly Ismā'īlī Sufi order, by Shāh Ṭāhir, a contemporary of Shah Ismā'īl the Safavid, who had to flee from Iran and seek refuge in the Deccan (2). Paradoxically, it was to an Ithnā'asharī *ṭarīqat*, the Ni'matullāhī, that the Ismā'īlī Imāms were affiliated, as if implicitly renouncing their title to the Imamate. Their association with the order is almost continuous from the time of al-Mustanṣir II onwards, and in addition to the names by which they are known in Ismā'īlī tradition, the Imams frequently had a *ṭarīqat* name, usually prefixed or suffixed by 'Shāh', as Shāh Gharīb, Qalandar Shāh etc. (3).

Āghā Khān Maḥallātī conformed to this precedent of his ancestors. His name in the *ṭarīqat* was 'Aṭā'ullāh Shāh, and he mentions an early interest in Sufi matters that earned the disapproval of his tutor (4). The persistence of that interest, in however superficial a form, is attested by the many mystic verses scattered throughout his autobiography. Among his immediate relatives who attained some fame in the Ni'matullāhī order may be mentioned Ṣādiq 'Alī Shāh, his maternal grandfather, 'Izzat 'Alī Shāh, his maternal uncle, and his son and successor as Imam, Āqā 'Alī Shāh (5).

There is some relevance of these considerations to his revolt

(1) See Henri Corbin, *Sayyed Ḥaydar Âmolī (VIII^e/XIV siecle): Théologien Shī'ite du Soufisme*, Mélanges d'Orientalisme Offerts à Henri Massé, Tehran, 1963, p. 75.

(2) Ma'ṣūm 'Alī Shāh, *Ṭarā'iq ul-Ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb, Tehran, 1345 solar, vol. III, p. 133.

(3) W. Ivanow, *Tombs of Some Persian Ismaili Imams*, pp. 53-5; his introduction to *The True Meaning of Religion* (translation of *Risāla dar Ḥaqīqat-i Dīn*), Bombay, 1956, p. xv; and *Bibliographical Survey of Ismaili Literature*, pp. 145-6.

(4) *'Ibrat Afzā*, p. 4.

(5) *Ṭarā'iq ul-Ḥaqā'iq*, vol. III, pp. 190, 263 and 413.

against the Iranian government. The period in which it took place was one when the monarch, Muḥammad Shāh, himself had firm Sufi loyalties and cultivated the company of dervishes. Prominent among those in his entourage were two rival members of the Ni'matullāhī order, Hājjī Zayn ul-'Ābidīn Shīrvānī (Mast 'Alī Shāh) and Ḥājjī Mīrzā Āqāsī, the chief minister. Ḥājjī Zayn ul-'Ābidīn was on friendly terms with the Āghā Khān, who had once given him refuge at his village, Daulatābād, near Maḥallāt, when he was feeling the disfavor of the *'ulamā*, and who moreover regarded him as his preceptor in the *ṭarīqat* (1). On one occasion, Ḥajjī Zayn ul-'Ābidīn boasted to the monarch that "I have a disciple like the Āghā Khān, who in this turn has thousands of disciples in most countries of the world" (2). This loyalty of the Āghā Khān proved itself when the rivalry between his *pīr* and Ḥajjī Mīrzā Āqāsī extended to the leadership of the Ni'matullāhī order: he supported Ḥājjī Zayn ul-'Abidīn's claim against the pretensions of Ḥajjī Mīrzā Āqāsī (3). When, therefore, Ḥajjī Zayn ul-'Ābidīn was driven from court after failing to displace his rival, Ḥajjī Mīrzā Āqāsī inevitably came to regard the Āghā Khān with enmity. According to the *'Ibrat Afzā*, he then intrigued against him to bring about his dismissal from the governorship of Kirman, and later to prevent his peaceful exit from Iran (4).

(1) *Ibid.*, p. 390; *'Ibrat Afzā*, p. 13.

(2) *Ibid., loc. cit.*

(3) *Sargudhasht-i Mas'ūdi*, pp. 197-8.

(4) *'Ibrat Afzā*, pp. 16 and 26. It may finally be noted, with respect to the Āghā Khān and Sufism, that his interest in the Ni'matullāhī order probably persisted in India. One of the present claimants to leadership of the *ṭarīqat*, Ḥājj Muṭahhar 'Alī Shāh of Isfahan, holds the Ṣafī'alīshāhī branch of the order to have been originated by the Āghā Khān in his Indian exile, as a means of winning the sympathy of Iranian dervishes (conversation with the present writer, Isfahan, May, 1965). The assertion is plausible in that Ṣafī 'Alī Shāh spent some years in India, where he may well have come into contact with the Āghā Khān; and that Maḥallāt came to contain a number of his disciples. See Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens — erster Teil : die Affiliationen*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXVI, 1, Wiesbaden, 1965, pp. 61-2; and Taqī Tafaḍḍulī's introduction to *Dīvān-i Ṣafī 'Alī Shāh*, Tehran, 1336 solar, p. 30.

Such rivalries and intrigues doubtless contributed to the Āghā Khān's revolt, but do not in themselves constitute an adequate explanation for what seems to have been an attempt to establish an independent principality in south-eastern Iran. It is necessary to examine another category of evidence, that relating to British interest in eastern and south-eastern Iran in the mid-nineteenth century. British concern was primarily for the security of imperial rule in India, yet came to express itself increasingly in expansionist ventures against lands to the north-west, where largely hypothetical threats were constantly thought to be upon the point of realization. Events in south-eastern Iran, Afghanistan, Baluchistan and Sind were all interrelated in British strategical thinking at the time of the Āghā Khān's revolt. Iran was believed to be, or at least depicted as, a dangerous adversary of imperial interests, not only friendly to Russia, but allying itself with such obstinate enemies of the British as Amīr Dost Muḥammad Khān of Kabul and his brothers in Qandahar, headed by Kuhandil Khān (1). The Iranian campaign to assert sovereignty over Herat was adduced as one pressing reason for the British attack on Afghanistan in 1838: in the proclamation of motives and intentions, issued on the dispatch of the "Army of the Indus", it was asserted, somewhat fancifully, that an Iranian army was besieging Herat "for the purpose of extending Persian influence to the banks of, and even beyond the Indus" (2). One of the military purposes of the invasion was, in fact, to raise the siege of Herat, if diplomatic pressure were to have failed in bringing about Iranian withdrawal (3).

It may therefore have been no coincidence that the first stage of the Āghā Khān's revolt came when Iranian troops were advancing on Herat in defiance of British wishes. A diversion of Iranian attention, somewhat to the south, must have

(1) See dispatch of Ellis from Tehran dated 24 December 1835, in *Correspondence Relating to Persia and Affghanistan*, London, 1839, p. 5.

(2) Quoted in *Memoirs and Correspondence of Major-General Sir William Nott*, London, 1854, vol. I, p. 463.

(3) Henry Havelock, *Narrative of the War in Affghanistan*, London, 1840, p. 30.

been highly welcome to British strategists. The Āghā Khān's revolt also supplied the British minister in Tehran, McNeill, with an additional argument for dissuading the Iranian government from an attack on Herat: "some of the provinces of the kingdom, for instance Kerman, Mazanderan etc., require to be brought into proper order" (1). In a dispatch to Palmerston, McNeill mentions the Āghā Khān's enterprise with obvious approval as a counterpoise to Muḥammad Shāh's movement eastwards: "In the meantime, Āghā Khān continues to hold out in the fortress of Bam, near Kerman, and has made some successful sorties against the besieging force" (2).

It seems, then, likely that the Āghā Khān's revolt, though in part determined by his involvement in court rivalries, was designed also to serve British interest in checking Iranian assertion of authority over Herat. It is furthermore probable that direct aid was given to the Āghā Khān, particularly during the second stage of his revolt: we find Ḥajjī Mīrzā Āqāsī complaining that a number of cannons with British markings had been captured from his forces (3).

With the Āghā Khān's arrival in Afghanistan, it is no longer necessary to speculate on the extent of his association with the British: his services to them are openly recorded in his autobiography, and acknowledged elsewhere. After crossing the Afghan border, he made for Qandahar, which was then under British occupation. From Girishk, he sent notice of his impending arrival to Muḥammad Taymūr, the British appointed governor of Qandahar, and to Major Rawlinson, the *taḥṣīldār* (4). It is probable that the Āghā Khān and Rawlinson were already acquainted, for both had attended the coronation of Muḥammad Shāh in Tehran in 1835 (5). The entry to Qandahar took place

(1) Letter to Ḥājjī Mīrzā Āqāsī dated May 1837, in *Correspondence Relating to Persia and Affghanistan*, pp. 36-7.

(2) Dispatch dated 28 September 1837, *Correspondence Relating to Persia and Affghanistan*, p. 64.

(3) Letter quoted by Firīdūn Ādamīyat, *Amīr Kabīr va Īrān*, Tehran, 1334 solar, p. 213.

(4) *'Ibrat Afzā*, pp. 54-5.

(5) See George Rawlinson, *Memoir of Sir Henry C. Rawlinson*, London, 1898, pp. 52-5.

on 17 Dhūl Qa'da 1258/20 December 1842. Rawlinson granted the Āghā Khān a daily allowance of a hundred rupees for the length of his residence in Qandahar, and suggested that he should write to Lord Macnaghten in Kabul concerning his future movements. In his letter, the Āghā Khān proposed that he should conquer and govern Herat on behalf of the British and their puppet, Shāh Shujā'. The proposal was accepted, but its execution frustrated, together with other British ambitions in Afghanistan, by the uprising of Muḥammad Akbar Khān and the annihilation of the British garrison at Kabul. The uprising soon found an echo in Qandahar, and in the fighting that took place the Āghā Khān put his force at the disposal of the British, to whom he refers, at this point as at others in his autobiography, as "the people of God" *(khalq 'ullāh)* (1).

When the British decided to evacuate Qandahar, the Āghā Khān, after some hesitation, also departed and went southwards into Sind. There he found further opportunity to be of service to "the people of God". In accordance with the "forward policy", it had been decided to annex Sind, and again among the pretexts put forward were certain contacts of the amirs (who were in part Shī'ī) with Iran (2). In particular, pressure was being applied to Naṣīr Khān, the Khān of Kalat, to permit the annexation of Karachi to British India. The Āghā Khān, in his own words:

"for reasons of benevolence repeatedly urged upon the amirs that it was in their interest to surrender Karachi and be rid of it, for they would receive from the British government more than the annual revenue of Karachi" (3).

This advice went unheeded, and the Khan of Kalat prepared to do battle with the British outside of Hydarabad. Unable to dissuade him, the Āghā Khān offered to assist him in resisting the British "as his Muslim duty", if only Sindi dress

(1) *'Ibrat Afzā*, p. 56.

(2) See William Napier, *The Conquest of Scinde*, London, 1857, pp. 42, 44, and 71.

(3) *'Ibrat Afzā*, p. 59.

could be found for his followers in time for the battle. When this offer too was disregarded, the Āghā Khān thought it best to make himself available to the other side, and going to the camp of Major Outram, "for the sake of God's pleasure" *(maḥḍ-i riḍā-yi ilāhī)* disclosed Naṣīr Khān's plan of battle. The British camp was thereby saved from a nocturnal attack, and Haydarabad fell to Outram the next day (1).

The conquest of Sind was followed by the subjugation of Baluchistan, and here again the Āghā Khān exerted himself on behalf of the British, diplomatically and militarily. He sent envoys to various Baluchi chieftains, advising them to submit, and when, in accordance with precedent, his benevolent advice was ignored, he sent a number of his followers under Muḥammad Bāqir Khān to assist Outram in the defeat and capture of Mīr Shēr Khān. In his brother's absence, the Āghā Khān remained at Jerruck busying himself with the receipt of tribute from Ismā'īlī pilgrims who were still on the trail of their wandering Imam. The exchange of tribute and blessing was interrupted by a surprise attack of Baluchi raiders, who plundered the treasury and obliged the Āghā Khān to flee to a near-by British camp. (2).

The British were remarkably reluctant to press the Baluchis for the return of his treasury, informing him that he should himself have taken greater care to protect it (3). Despite this, and other minor causes of distrust between himself and the British, his forces continued to be available to the British command in Baluchistan. A Baluchi Khān who had already tendered his submission, Muḥammad 'Alī Khān, suggested that the occupation of the fortress at Bampūr (Bamfahl) in Iranian Baluchistan would help to intimidate the remaining chieftains,

(1) *Ibid.*, p. 60. The Āghā Khān "knew of the ameers' design to assail the residency, had remonstrated against it, and afterwards gave... information on that subject" (William Napier, *History of General Sir Charles Napier's Administration of Scinde*, London, 1851, p. 75). According to Dumasia (*A Brief History of the Āghā Khān with an Account of his Predecessors*, Bombay, 1903, pp. 80 and 82), the Āghā Khān received £ 2000 annually from Napier while in Sind, and was further rewarded with the title of 'Highness'.

(2) *'Ibrat Afzā*, pp. 61-2; and *The Conquest of Scinde*, p. 224.

(3) *'Ibrat Afzā*, p. 63.

since they could then be attacked simultaneously from the west and the east. The plan was approved, and its execution entrusted to Muḥammad Bāqir Khān, who set out in Rabī' ul-Avval 1260/March-April 1844 via Makrān and Chāhbahār (1). Somewhat later, he was joined by Sardār Abul Ḥasan Khān, and the activities of the two brothers were supplemented by correspondence of the Āghā Khān with Baluchi chieftains in the area, urging them to give their support (2). Some of those addressed, such as Sa'īd Khān, responded positively, but after about two years the failure of the expedition became final. Sardār Abul Ḥasan was taken as a prisoner to Tehran, and the fortress at Bampūr demolished (3). Abūl Ḥasan was however pardoned, and permitted to take up residence at Shahr-i Bābak (4).

The Āghā Khān himself had meanwhile proceeded via Kuch, Kathiawar, Junagarh, Surat and Daman, visiting Ismā'īlī communities *en route*, to Bombay, which was to become the new seat of the Ismā'īlī Imamate. Not long after he arrived, in Muḥarram 1262/December 1845—January 1846, the Iranian government demanded his extradition. This it did with reference to article ten of the Anglo-Iranian Treaty of 1814, which provided for the delivery of fugitives between the territories of the contracting parties. More specifically, protest was made against the Āghā Khān's subversive correspondence with the chieftains of Iranian Baluchistan, and against the expedition of his brothers to Bampūr, which had been mounted from British controlled territiry. In reply, Iran was asked to forego the application of the relevant article of the treaty, "in a spirit of friendship", in view of the services of the Āghā Khān to the British crown. It was promised, instead, that his place of residence should be transferred from Bombay to Calcutta (5).

(1) *Ibid.*, pp. 64-72; and Sir Percy Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia*, New York, 1902, p. 105.

(2) *Amīr Kabīr va Īrān*, p. 213.

(3) *Tārīkh-i Kirmān*, p. 393, n. 1; and *Safarnāma-yi Balūchistān*, p. 30, n. 1.

(4) *Ten Thousand Miles in Persia*, p. 78.

(5) *Amīr Kabīr va Īrān*, pp. 212-13.

His departure was delayed while efforts were made to secure his return to Iran, not indeed as an extradited fugitive, but reinstated in favor and influence. On 27 Ṣafar 1263/14 February 1847, Sheil, the British minister in Tehran, made an appeal to this effect on behalf of the Governor-General of India. Ḥājjī Mīrzā Āqāsī consented to the Āghā Khān's return, but stipulated that he should return by way of Bushire, and not set foot in Kirman or Baluchistan. Evidently the Āghā Khān was still hoping to seize control of south-eastern Iran, for he found this condition unacceptable and temporarily abandoned his attempts to return (1). In Jumādī ul-Avval 1263/April-May 1847, after repeated Iranian representations, the Āghā Khān was obliged to leave Bombay for Calcutta (2).

His forced residence in Calcutta lasted for about eighteen months. Ironically enough, much of this time he spent in the company of the former amirs of Sind, in whose dispossession he had assisted (3). Unlike the amirs, and despite the links he had by now forged with the British, he still hoped for an end to his exile, and to return to Iran. These hopes were strengthened by the death of Muḥammad Shāh in 1848. Thinking that in the new reign his past history of revolt and flight might be overlooked, he embarked for Bombay on 10 Muḥarram 1265/7 December 1848, and on arriving there had new efforts made on his behalf to secure his return to Iran (4). The new chief minister, Amīr Kabīr, proved even less accommodating than his predecessor: he replied to British overtures that the Āghā Khān could return to Iran only if he were surrendered at the border as a fugitive. (5) Still the Āghā Khān did not despair, and hoping for better times, did his best to cultivate the friendship of the newly-arrived Iranian consul in Bombay, Mīrzā Ḥusayn Khān, by introducing him to the pleasures of the racetrack (6).

(1) *Ibid.*, p. 214.
(2) *'Ibrat Afzā*, p. 74.
(3) *Ibid.*, p. 75.
(4) *Ibid.*, p. 77.
(5) *Amīr Kabīr va Īrān*, p. 215.
(6) *'Ibrat Afzā*, p. 78; and Khān Malik Sāsānī, *Siyāsatgarān-i Daura-yi Qājār*, Tehran, 1338 solar, pp. 59 and 124.

Amīr Kabīr fell from power in 1852, and the Āghā Khān made a final attempt to return to Iran. He was personally acquainted with the new minister, Mīrzā Āqā Nūrī, and expected of him a more forthcoming response than that given by Amīr Kabīr. To give weight to his appeal for pardon and permission to return he sent Nāṣir ud-Dīn Shāh the gift of an elephant and a giraffe (1). Some of the family lands which had been confiscated were then restored to the control of the Āghā Khān's agents, and it appears indeed that the Anglophile Mīrzā Āqā Khān Nūrī might have arranged for the Āghā Khān's return (2). His stay in power, however, was also of short duration, and the Āghā Khān did not approach any subsequent ministers with his request. In 1284/1867-8, a further zoological gift consisting of three elephants and a rhinoceros, was submitted to the court, unaccompanied by any petition (3). By then, the Āghā Khān had clearly decided to remain permanently in India, in the proximity of the Ismā'īlī faithful and the protective shadow of imperial patronage.

A complete record of the services of the Ismā'īlī Imamate to the British crown would belong to the history of India. The events that have been related here, however, justify the conclusion that the end of the Iranian period of the Imamate came not as a final attempt to establish a legitimate worldly power, nor even as the desperate insurrection of a persecuted minority. It was rather the result of court rivalries and intrigues, and, above all, of the successful search for a patron, one offering wider prospects than those available in Iran. The subsequent history of the Ismā'īlī Imamate, in India and beyond, indicates how fortunate was the choice made by Ḥasan 'Alī Shāh Maḥallātī, first of the Āghā Khāns.

Hamid ALGAR
(Berkeley, California).

(1) *'Ibrat Afzā*, p. 81.
(2) *Ibid., loc. cit.*
(3) I'timād us-Salṭana, *Mir'āt ul-Buldān-i Nāṣirī*, Tehran, 1297 lunar, vol. III, p. 191.

CORPS CERTAIN ET CHOSE DE GENRE DANS L'OBLIGATION EN DROIT MUSULMAN

Les notions de " corps certain " et de " chose de genre ", qu'accueillent les droits occidentaux contemporains dans leur doctrine de l'obligation, n'étaient pas étrangères à la pensée juridique de l'antiquité, romaine ou orientale. Il n'est pas surprenant qu'elles aient leur place dans le droit musulman ; cette place est même très importante, plus qu'il n'y paraît peut-être à première vue. La présente étude s'attachera principalement à souligner des points spécifiques, à mettre l'accent sur des aspects typiques de l'édifice construit par les docteurs.

Pour commencer, une question de vocabulaire, qui fera notamment soupçonner dès l'abord combien délicate est la lecture de certains textes, combien prudente doit être bien souvent, par rapport à nos habitudes de langage, l'interprétation des expressions et des concepts.

Le vieux substantif sémitique *'ain*, proprement " œil ", a en arabe une série de sens dérivés : parmi eux, celui de l'individualité, de l'identité, de l'ipséité de la personne ou de la chose. *Šai' bi-'ainih* est la chose elle-même, *res ipsa*, à titre expressément individuel, excluant toute chose semblable ou de même catégorie. Dans le culte, *farḍ 'ain* est une obligation individuelle, par opposition à l'obligation communautaire. *'Ain* (pl. *a'yān*) connotera donc naturellement l'objet individualisé sur lequel s'exerce la propriété ; et, en matière d'obligation

juridique, il correspond à ce que nous nommons " corps certain ". Mais il convient de ne pas trébucher, dans les textes de droit, sur une acception voisine, distincte cependant : *'ain* peut en effet vouloir dire la chose elle-même, non pour l'opposer à un autre objet, mais pour la dissocier de ses avantages ou utilités, en arabe *manāfi'*. Notons aussi que, dans des textes de même nature, *'ain* s'emploie de temps à autre pour rendre l'idée de " monnaie ", voire d'" argent comptant " ; le contexte en décide, mais il faut d'autant plus y prendre garde que justement la monnaie — nous y reviendrons tout à l'heure — n'est pas considérée d'ordinaire comme corps certain.

En face de *'ain* " corps certain ", la " chose de genre " s'exprime de diverses manières. Il n'est pas recouru habituellement dans ce sens au mot même de " genre " *(jins)*, pour la raison sans doute que le genre ne définirait pas suffisamment, suivant les exigences du droit musulman, la chose que l'on veut ainsi désigner. Mais il est fait appel couramment au terme de *miṯl* (pl. *amṯāl*), qui connote l'" équivalent exact ", pour rendre l'idée qu'à la chose considérée une autre de même nature et en tous points semblable peut être régulièrement substituée ; tel est essentiellement le " bien fongible " ; le droit musulman le conçoit — et cela se retrouve dans d'autres droits, anciens ou modernes — comme se déterminant fondamentalement au nombre, à la mesure (du moins à la mesure de capacité) ou au poids. Ce qui, par contre, n'a point d'équivalent véritable *(mā lā miṯl lah)* ne saurait être qu'individuel, *'ain*.

Plus précisément, plus techniquement peut-être, la " chose de genre " se dit, dans la plupart des traités classiques, *šai'* (ou *mā*) *fī ḏ-ḏimma*. Or la *ḏimma* est la " responsabilité de la personne ", la " personne en tant que sujet de droit ". L'expression mérite qu'on s'y arrête puisqu'elle se trouve opposer assez curieusement — et ce peut être significatif — à la chose individuelle, non point la chose définie en tant qu'élément d'une classe homogène, mais la chose en tant que liée, subordonnée à la personne juridique. De l'objectif on semble passer au subjectif.

Ce décalage est également sensible avec un autre vocable bien connu : *dain*. Il exprime couramment en arabe, chez les

juristes aussi bien que dans le Coran et dans le langage ordinaire, la " dette " ou " créance ". Mais il lui arrive aussi, chez les grands ḥanafites classiques notamment, d'être pris dans le sens de " chose de genre ", opposée à *'ain*. Cet emploi, ici encore, semble mettre l'accent sur l'engagement de la personne plus que sur l'objet.

C'est bien de surcroît une constatation analogue qu'il y a lieu de faire à propos d'un autre terme juridique, dont l'usage spécialisé, chez certains auteurs, pourrait induire en erreur. Le verbe *ḍamina* (part. passif *maḍmūn*), qui signifie normalement " être responsable de, garantir personnellement ", est à prendre parfois dans le sens restreint d'une garantie quant au genre, à l'exclusion d'une garantie de corps certain. Voilà de nouveau la " chose de genre " liée à la personne, et impliquée dans l'engagement de celle-ci.

On observa, au surplus, combien de pareilles façons de dire introduisent dans la pensée, obscurément ou plus nettement suivant les cas, une idée de temporalité. Dans cette terminologie, en effet, chose de genre et dette de genre risquent de se confondre, contrastant avec la prestation concrète, immédiate, d'un corps certain. D'où la surprenante, tantôt gênante tantôt secourable, ambiguïté d'une locution comme *dain bi-dain*. D'où aussi le sens donné d'ordinaire à l'expression anciennement attestée *'ain bi-'ain :* échange *immédiat* de prestations. Nous avons vu, d'autre part, que *'ain*, " monnaie ", peut s'appliquer spécialement à l'argent comptant.

La variabilité d'emploi suivant les écoles ou les auteurs s'illustre bien dans la comparaison de deux passages, au début du *Livre des Ventes* de deux ouvrages juridiques du XII^e^ siècle, dont l'un est dû à l'important juriste ḥanafite al-Kāsānī, l'autre à l'illustre philosophe et juriste mālikite Averroès. Pour le premier, la " vente " (vente au sens large de prestations bilatérales) est de quatre sortes :

'ain bi-'ain : marchandise contre marchandise, c'est-à-dire troc,

'ain bi-dain : marchandise contre monnaie ou contre fongible,

dain bi-'ain : vente à livrer [d'une chose de genre],
dain bi-dain : change monétaire. (1)

Averroès, dans sa *Bidāya*, expose que toute transaction entre deux personnes peut en fait s'opérer soit *'ain* contre *'ain*, soit *'ain* contre *šai' fī ḏ-ḏimma*, soit *šai' fī ḏ-ḏimma* contre *šai' fī ḏ-ḏimma ;* et, chaque fois, soit à terme *(nasī'a)* pour les deux prestations, soit dans l'immédiat *(nājiz)* pour l'une et l'autre, soit à terme pour l'une et dans l'immédiat pour l'autre. Cela fait au total, constate-t-il, neuf sortes *(anwā')* ou figures d'achat-vente ; mais il se hâte d'ajouter que les docteurs musulmans sont unanimes à condamner les opérations à terme sur les deux prestations à la fois : ce serait un *dain bi-dain*, donc illicite, *dain* étant pris ici dans son sens d'engagement à terme, qui est le plus courant. (2) Cette classification averroïste, même si on la juge un peu trop rationalisante, est significative du désir d'éviter la confusion que la temporalité risque d'introduire dans les notions de *'ain* et de *fī ḏ-ḏimma.*

Une solution de droit, qui marque une nette différence selon que l'obligation d'origine porte sur un fongible ou un non-fongible, a retenti aussi sur la terminologie, sinon dès les premiers temps, du moins à date plus tardive, au cours du développement de la doctrine. Le fongible, qui par définition possède un semblable *(miṯl)* apte à le remplacer, sera qualifié aisément de *miṯlī*, tandis que le non-fongible objet d'une obligation sera appelé *qīmī* ou *muqawwam* parce qu'en cas de disparition physique ou juridique il doit être remplacé, non par un semblable qui n'existe pas ou est censé ne pas exister, mais par sa " valeur " *(qīma).*

Revenons maintenant à notre *'ain* ou corps certain. Il n'est pas toujours facile de délimiter ce qui l'est par nature et ce qui ne l'est pas. Les immeubles le sont assurément. Quant aux biens mobiliers, outre les non-fongibles manifestes (en vertu de

(1) Al-Kāsānī, *Badā'i'*, éd. Caire 1327-28 h., t. V, p. 134 ; voir aussi t. V, pp. 237-8. — Indiquons d'entrée que, pour alléger l'annotation du présent travail, un certain nombre de références ont été omises volontairement.

(2) Averroès, *Bidāya*, éd. Caire 1353-54 h., t. II, pp. 124-5. La traduction Laïmèche, *Livre des Échanges*, Alger, 1940, pp. 8-9, est à réviser.

la définition des fongibles donnée ci-dessus), des flottements ou divergences sont possibles, notamment pour certains de ceux qui se nombrent, mais qui paraissent conserver d'ordinaire une suffisante individualité : ainsi en est-il des esclaves, des animaux, des vêtements, traités le plus souvent comme *'ain.*

La question se complique encore du fait que la chose de genre est plus d'une fois susceptible d'" individualisation ". Il est ainsi possible de préciser : *cette* jarre d'huile, *cette* mesure de blé, une mesure de *ce* blé-*ci*. Il arrive également que l'objet " s'individualise ", aux yeux de certains docteurs, du fait de tel ou tel acte juridique, par exemple la prise de possession *(qabḍ)*. En ces individualisations exprimées ou implicites consistent le *ta'yīn* et le *ta'ayyun.*

Un cas spécial et remarquable est celui qui concerne les monnaies. Comme nous en avons traité à date récente (1), nous ne ferons que l'effleurer ici. Rappelons donc très sommairement qu'à la conclusion de contrats synallagmatiques les monnaies ne sont pas susceptibles d'individualisation d'après les ḥanafites, tandis qu'elles le sont dans les autres écoles sunnites, sauf une réserve de principe chez les mālikites. A défaut de *ta'yīn* formel lors de la conclusion de l'acte, la monnaie s'individualise par la prise de possession, enseignent nombre de juristes, ḥanafites compris.

Nous voici parvenus insensiblement, à partir de définitions de termes et de notions, aux prémices de la réglementation juridique. C'est celle-ci dans sa mise en œuvre — portant d'ailleurs essentiellement sur des opérations mobilières — qui va nous occuper désormais.

* * *

Sur la matière de la vente *(bai'*, pl. *buyū')* en droit musulman, il convient sans doute de mettre en exergue cette règle générale que le transfert de propriété d'un bien mobilier par cette voie est effectué par le contrat même *('aqd)* pour un corps certain, mais ne s'opère pleinement que par la prise de possession *(qabḍ)* pour une chose de genre, y compris la monnaie.

(1) Dans *Arabica*, juin 1967, pp. 113-143 (spécialement 124-6).

A côté ou en application plus ou moins directe de ce principe, la vente ordinaire suscite maints problèmes, où intervient la considération de ce qui est *'ain*, de ce qui ne l'est pas, et de ce qui peut le devenir. Nous n'en signalerons que quelques-uns, des plus marquants, et pour commencer celui qui porte sur la vente d'un bien meuble corps certain, si celui-ci est absent, hors de la vue *('ain ġā'iba)*. Il n'y a point de difficulté à admettre que la chose de genre absente, mais correctement décrite, soit vendue. Mais pour le corps certain les divergences chez les juristes témoignent d'un embarras initial. A l'acceptation mālikite, subordonnée bien entendu à une description suffisante, s'oppose la résistance des šāfi'ites et des ḥanafites. Le šāfi'isme ancien, après une acceptation mitigée par le droit d'option, s'est rangé à l'avis contraire, celui de l'illicéité. Les ḥanafites ont exigé que l'objet pût être regardé comme chose de genre pour qu'il fût licite de le vendre hors de la vue (1).

Ce seront ensuite deux questions apparentées entre elles, à propos de quoi šāfi'ites et ḥanafites analysent, utilement pour nous, leurs points de vue respectifs : 1) Vendeur et acheteur d'une marchandise disposent-ils chacun de la prestation de l'autre pour une nouvelle opération avant même la prise de possession *(qabḍ)?* 2) L'obligation incombe-t-elle en priorité au vendeur ou à l'acheteur de fournir sa prestation dans la vente d'une marchandise individualisée ?

1) S'agissant de biens meubles, les deux écoles dénient à l'acheteur le droit de les revendre avant la prise de possession (2) ; mais *quid* de ce qui constitue le « prix » *(ṯaman)*, avant

(1) Al-Bājī, *Muntaqà*, éd. Caire 1331-32 h., t. V, pp. 24, 54 ; aš-Šāfi'ī, *Umm*, éd. Boulak 1321-26 h., t. III, pp. 33, 72-3, 75 ; aš-Šīrāzī, *Muhaḏḏab*, éd. Caire s. d., t. I, p. 263 ; as-Saraḫsī, *Mabsūṭ*, éd. Caire 1324-31 h., t. XIII, pp. 121-2.

(2) Le mālikisme ne déclare cette revente illicite que pour les comestibles ; p. ex. *Bidāya*, t. II, p. 143. — Sous un autre éclairage que la présente étude, signalons l'article de Ch. Chehata, *L'acte translatif de propriété en droit musulman hanafite*, dans *Travaux de la semaine internationale de droit musulman*, Paris 1953, pp. 36-42 ; et, du même auteur, l'ouvrage important, plus ancien, *Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman*, t. I : *Les sujets de l'obligation en droit hanéfite*, Paris 1936, où, principalement pp. 169-172, des remarques sont faites sur les notions de *'ain*, *dain* et *ḏimma*.

sa perception ? Les šāfi'ites ont été portés à distinguer suivant que ce prix est *'ain*, chose individualisée, ou ne l'est pas : dans le premier cas — qui n'est pas le plus fréquent dans la pratique — le prix est assimilé par eux à la " chose vendue " *(mabī')* et en suit la loi ; dans le deuxième cas, la solution qui tend à l'emporter est celle de la libre disposition *(taṣarruf)* avant même la prise de possession. Les ḥanafites refusent un pareil distinguo ; ils accordent la libre disposition du prix avant qu'il ait été perçu. Pour eux, d'ailleurs, le prix est normalement *dain;* et, à partir de là, al-Kāsānī, l'un de leurs porte-parole les plus autorisés, justifie leur doctrine comme suit : la prise de possession du *dain*, au pied de la lettre *(ḥaqīqatan)* ne se conçoit pas, le *dain* étant un " bien incorporel *(māl ḥukmī)* [reposant] sur la *ḏimma* " ; sa prise de possession est, en réalité, celle du *'ain* qui le concrétise. C'est pourquoi le *dain* ne saurait être visé par l'interdiction qu'un hadith énonce de disposer de ce qui n'a pas encore été pris en possession, mais qui est susceptible de l'être réellement (1). Subtilité sans doute, mais conception intéressante du *dain* avec insistance sur son caractère abstrait (2).

2) Ici aussi les šāfi'ites ont varié dans leur réponse, hésitant entre la simultanéité des deux prestations (soit d'office, soit à l'initiative de l'une des parties) et l'obligation incombant premièrement au vendeur si le prix de la vente est chose de genre non individualisée. Cette dernière solution a eu classiquement leur préférence ; pour la défendre de quel raisonnement usent-ils ? " C'est parce que, explique aš-Šīrāzī (XI^e siècle), le droit de l'acheteur porte sur un *'ain*, celui du vendeur sur la *ḏimma;* or ce qui porte sur le *'ain* a priorité ; et comme [d'autre part] le vendeur a la libre disposition *(taṣarruf)* du prix *(ṯaman)* [reposant] sur la *ḏimma*, il doit être contraint de livrer la chose vendue afin que [de son côté] l'acheteur ait la libre disposition de celle-ci ". Que, par contre, le vendeur soit déchargé de cette priorité dans l'ordre des prestations

(1) *Umm*, t. III, p. 31, 60 ; *Bidāya, loc. cit.; Badā'i'*, t. V, p. 234.

(2) *Dain=māl ḥukmī fī ḏ-ḏimma* se rencontre ailleurs plus d'une fois sous la plume d'al-Kāsānī.

quand le prix de la vente est chose individualisée est justifié comme suit : " C'est parce que le prix individualisé est comme la chose vendue en ce que le droit de le percevoir porte sur un *'ain*, et qu'il est interdit d'en disposer librement avant d'en prendre livraison *(qabḍ)* » (1). Entendons que cette fois-ci a disparu le décalage entre les deux parties né de la différence initiale entre le *'ain* de la chose vendue et le *mā fī ḏ-ḏimma* du prix de vente.

A ce système doctrinal les ḥanafites ont opposé le leur, que voici. L'acheteur d'une marchandise individualisée doit payer avant d'en prendre livraison. Pourquoi ? Pour que se réalise l'égalité *(musāwāt, taswiya)* désirable entre les contractants : en effet, s'il est vrai qu'un droit de propriété *(milk)* est acquis des deux côtés par le contrat même *(bi-l-'aqd)*, le droit de l'acheteur porte dès le contrat sur un bien individualisé, tandis que celui du vendeur ne porte que sur un prix *fī ḏ-ḏimma*, lequel en tant que *dain* ne s'individualisera que par la prise de possession (2) ; or la propriété *fī l-'ain* est " plus complète " *(akmal)* que la propriété *fī d-dain ;* l'acheteur, en effectuant le premier sa prestation, rétablira l'équilibre. C'est là, commente un grand ḥanafite du XIe siècle, as-Saraḫsī, un corollaire de la conception du *milk*, et non une conséquence directe du contrat (3).

Au nombre des problèmes classiques relatifs aux effets de la vente ordinaire figure l'attribution du risque ou " garantie " *(ḍamān) :* incombe-t-il, avant la prise de possession, au vendeur ou à l'acheteur ? Ḥanafites et šāfi'ites imputent au vendeur, jusqu'à la prise de possession par l'acheteur, le risque de toute chose vendue, individualisée ou non. Par contre, les mālikites distinguent : pour eux, si la chose vendue est *individualisée et présente* lors du contrat (ou un fongible vendu " en bloc ",

(1) *Muhaḏḏab*, t. I, pp. 262, 295.

(2) Il en serait de même d'une chose de genre achetée.

(3) *Mabsūṭ*, t. XII, pp. 165-6, t. XIII, p. 8, 192, 199 ; *Badā'i'*, t. V, *passim* (pp. 244, 249, il est précisé que c'est seulement dans le cas de *'ain bi-dain*, autrement les livraisons doivent être simultanées). — La solution mālikite est dans le même sens.

juzāfan), son *ḍamān* passe dès la conclusion du contrat à l'acheteur, et c'est seulement dans les autres hypothèses possibles qu'il reste à la charge du vendeur (1).

En liaison avec cette conception du risque, mais sans toujours découler d'elle automatiquement, des solutions multiples et détaillées, plus d'une fois divergentes, sont proposées dans les cas de vente nulle, de perte ou d'altération de la chose vendue, ou de découverte d'un vice grave *('aib)* l'affectant. Nous avons déjà signalé que lorsqu'il y a lieu de remplacer (au sens large) la chose vendue, une distinction fondamentale est à respecter : pour le fongible on devra fournir son semblable *(miṯl)*, et pour le non-fongible sa valeur *(qīma)*. Mais encore, s'agissant de déterminer cette valeur, faut-il énoncer certaines normes complémentaires — les traités de droit s'y efforcent — dont l'une notamment précisera, différemment suivant les écoles, à quel stade de l'opération juridique se rapportera l'évaluation.

La perte de la chose vendue qui est, dans des circonstances diverses, à l'origine de l'obligation de remplacer ne consiste pas toujours dans la disparition matérielle de la chose. Elle peut résider dans une altération ou modification assez forte pour être regardée comme une véritable dénaturation *(fawt, fawāt)*, correspondant à la " spécification " de notre vocabulaire usuel. Ce sera par exemple pour les fongibles une transformation qualitative *(taġayyur aṣ-ṣifa)* telle que de la farine au lieu de blé, et, pour les non-fongibles, un changement d'état impliquant qu'ils n'ont plus, qu'ils ne sont plus, ce *'ain* sur lequel on avait traité. Ce mode de disparition du *'ain* initial est, chez nombre d'auteurs, d'une application étendue. Ainsi le mālikisme ancien fait entrer en ligne de compte, pour les esclaves et les animaux, la croissance, le vieillissement, la variation de cours, et pour les esclaves l'affranchissement, la maternité, le tout avec des variantes suivant les cas (2).

(1) Notamment *Muntaqà*, t. IV, p. 251. Toutefois, dans la vente d'esclaves, le mālikisme impose au vendeur une garantie temporaire (ordinairement de trois jours) ; *ibid.*, p. 177.

(2) Saḥnūn, *Mudawwana*, éd. Caire 1323-24 h., t. IX, pp 145-7, t X, pp. 132-147 ; voir aussi *Muntaqà*, t. VI, p. 191.

L'acheteur d'une femme esclave qui a des rapports sexuels avec elle avant de s'apercevoir d'un vice rédhibitoire peut-il annuler la vente en restituant la femme au vendeur ? A la réponse affirmative des šāfi'ites estimant que, si la femme n'était pas vierge, il n'y a pas eu atteinte au *'ain* de la part de l'acheteur, les ḥanafites opposent une vue contraire : la jouissance d'une partie, assurent-ils, a détruit *(illāf)* l'intégrité du *'ain*, et l'acheteur n'a plus droit qu'à une indemnité qui le dédommage du *'aib* (1).

* * *

La distinction entre corps certain et chose de genre non seulement commande bien souvent la solution d'un problème juridique, mais il lui arrive aussi d'être impliquée dans la nature même de l'opération en cause, au point de participer à la catégorisation du droit. Un exemple très remarquable nous est offert, dans le prolongement de la vente ordinaire, par le *salam*, qu'on peut appeler approximativement vente à livrer, où une prestation immédiate *(muslam, ra's al-māl)*, regardée comme le versement anticipé du prix, ou comme une avance *(salaf)* à titre de prêt, n'aura sa contreprestation *(muslam fīh)* qu'à une date fixée, ultérieure (2) : obligatoirement, chez les juristes, cette prestation seconde, décalée dans le temps, doit consister en un bien fongible, chose de genre, clairement définie en espèce et en quantité, à l'exclusion de tout corps certain. Une pareille limitation, enregistrée uniformément dans les différentes écoles, a voulu trouver sa justification islamique dans le souci constant d'éviter, outre le prêt à intérêt *(ribā)*, l'aléa *(ġarar)* dans les transactions : explication certes soute-

(1) Aš-Šaibānī, *Aṣl*, 1re partie, t. I, éd. Caire 1954, p. 179 ; *Badā'i'*, V, 283. — Position ḥanafite analogue sur le droit d'option relatif à l'achat d'une femme esclave : *Aṣl*, p. 124 ; *Mabsūṭ*, t. XIII, pp. 64, 96. Entre autres passages d'al-Kāsānī, *Badā'i'*, t. V, où il est fait état de la distinction entre corps certain et chose de genre dans la vente : p. 152 (ratification de l'achat opéré par un tiers), p. 234 (détermination de ce qui est " chose vendue " ou " prix "), p. 292 (" option de la vue "), 309 (résolution de gré à gré).

(2) Seul, le šāfi'isme admet que la contreprestation dans le *salam* soit sans délai, ce qui risque de modifier en une large mesure le sens même de l'institution.

nable sur le plan théorique, mais à coup sûr insuffisante historiquement. A examiner les exemples anciens qui nous sont proposés, et leurs séquelles dans le système classique, le *salam* apparaît comme ayant été essentiellement à l'origine une avance sur des biens à venir, récolte notamment : la dette était donc de genre nécessairement. S'il y a là survivance d'une pratique préislamique, le droit musulman l'aura entérinée à sa manière et adaptée à ses propres principes sans trop d'efforts.

Mais le problème ne prendrait-il pas une dimension nouvelle en s'intégrant dans une histoire comparée du droit ? Des savants ont cru pouvoir naguère relever dans des droits orientaux antiques la spécificité du contrat de vente portant sur des choses de genre à livrer, avec accent sur l'engagement de la personne du débiteur : préfiguration, dirions-nous, de notre *dimma*. En droit babylonien, " une distinction radicale était faite entre l'achat-vente de choses déterminées individuellement et de choses déterminées génériquement. Seule la première opération prenait l'allure d'un contrat portant sur un transfert réel, tandis que la deuxième intervenait sous les mêmes formes que celles employées pour la création d'une dette causale et abstraite (prêt, reconnaissance de dette) " (1). A date plus récente, d'éminents spécialistes ont repoussé cette thèse, du moins pour le droit babylonien, et affirmé qu'un concept unique y englobait toutes les ventes ; la vente à livrer d'une chose de genre n'y est pas, d'après eux, analysée comme un véritable prêt : " le prix payé d'avance ne saurait être considéré comme constituant un emprunt " (2). Nous n'avons pas compétence pour en décider ni prendre nettement parti ; mais notre sentiment est que le débat sur ce thème n'est pas clos. Sous ce qui

(1) San Nicoló, *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen*, Oslo. 1931, pp. 215-6 ; et Alf Ross, *Towards a Realistic Jurisprudence*, Copenhague 1946, pp. 292-6.

(2) G. Boyer, dans *Archives d'Histoire de Droit oriental*, t. II, 1953, pp. 67-8 ; et E. Szlechter, dans *Symbolae Taubenschlag*, Varsovie 1956, pp. 91-3, du même, *Tablettes juridiques de la 1re dynastie de Babylone*, 2e partie, Paris 1958, pp. 52-5. Les références de cette note-ci sont dues à ce dernier auteur, que je remercie très vivement.

est formellement une vente d'un certain type peut s'abriter ce que nous nommerions plus concrètement un prêt : le *salam-salaf* n'en serait, après ou parmi d'autres, qu'une illustration. Sur la spécificité d'une opération comme celle qui nous occupe, les quelques lignes ci-après, relatives à la Chine de l'antiquité et du haut moyen âge, donnent, semble-t-il, à réfléchir : " La vente à crédit... paraît être considérée comme une modalité particulière de la vente puisqu'elle est désignée par des termes spéciaux... Or elle ne paraît s'appliquer qu'aux choses de genre " (1).

Revenons à la " vente à livrer " en droit musulman, afin de préciser quelques points. Le *muslam* peut être en principe un corps certain ou une chose de genre ; cette dernière s'individualise d'ordinaire par la prise de possession qui doit être immédiate ou, dans la tolérance mālikite, retardée au plus de quelques jours. En contrepartie, le *muslam fīh*, nous l'avons souligné, sera uniquement chose de genre ; mais les ḥanafites en ont exclu expressément les monnaies (2) et les animaux. Ajoutons que des incompatibilités assez nombreuses entre les deux prestations résultent, diversement selon les docteurs, de la crainte de violer les interdits rattachés au *ribā*. La subtilité n'est pas absente des dispositions prises à cet égard. Voici un exemple où intervient la notion de non-*'ain :* les ḥanafites ont interdit de bonne heure (3) que le *muslam* et le *muslam fīh* fussent tous deux, dans la même opération, des biens pesés ; comment donc ont-ils pu déclarer licite qu'à un *muslam* en pièces de monnaie, habituellement pesées, correspondît en tant que *muslam fīh* un autre bien également pesé ? C'est en arguant, comme nous le lisons chez al-Kāsānī, de l'inaptitude principielle de la monnaie, suivant leur doctrine, à être individualisée par le contrat, inaptitude qui, assez paradoxalement, était aussi invoquée par eux pour écarter un *muslam fīh* monétaire (4) ; et

(1) J. Gernet, *La vente en Chine d'après les contrats de Touen-Houang*, Paris 1958, p. 312.

(2) Ce qui paraît bien viser ce que nous appelons la " vente à crédit ". La question demanderait à être reprise à l'aide de textes plus récents.

(3) *Aṣl*, p. 52.

(4) Brunschvig, dans *Arabica*, juin 1967, p. 127.

puis, ajoute cet auteur, le mode de pesage des monnaies ne diffère-t-il pas de celui de marchandises telles que le coton ou le fer (1) ?

Autre exemple de subtilité ḥanafite, concernant cette fois le *'ain* à éviter comme *muslam fīh :* as-Saraḫsī étudie le cas d'une vente à livrer portant sur deux vêtements spécifiés de même qualité que l'on paie d'avance en dirhems ; si l'on ne précise pas la part du prix correspondant à chacun d'eux, l'analogie *(qiyās)* voudrait que l'opération fût illicite, et c'est bien ainsi que la juge aš-Šāfi'ī (2) ; car les vêtements ne sont pas normalement des fongibles et la répartition du prix entre chacun des deux devant alors tenir compte de leur valeur respective dénoncerait leur caractère *'ain.* Cependant, la solution de licéité est jugée équitable *(istiḥsān)* par le docteur ḥanafite, argument pris de ce que les deux vêtements spécifiés de même qualité ne diffèrent pas comme biens *(fī l-māliyya)* tout le temps qu'ils demeurent à la charge du débiteur, chacun représentant incontestablement alors la moitié du prix. Al-Kāsānī, un peu plus tard, confirmera qu'à cause des besoins économiques les vêtements ou autres biens " décrits " peuvent être l'objet d'une vente à livrer, non comme *'ain*, mais bien comme *dain fī ḏ-ḏimma* (3).

La préoccupation fondamentale de disqualifier comme contre-prestation dans le *salam* tout corps certain était si forte qu'elle a conduit les diverses écoles à déclarer illicite la vente à livrer de la laine de *tel* troupeau, des petits de *tels* animaux, de la récolte de *telle* terre ou de *tel* jardin. La raison invoquée est, d'une part, le risque d'inexistence, à l'échéance convenue, des objets de vente ainsi précisés ; et as-Saraḫsī a, d'autre part, la formule qui fait adage : « L'individualisation du substrat *(maḥall)* du *muslam fīh* est comme (serait) celle du *muslam fīh* » (4).

(1) *Badā'i'*, t. V, p. 186.
(2) *Umm*, t. III, p. 89.
(3) *Mabsūṭ*, t. XII, pp. 149-150 ; *Badā'i'*, t. V, p. 234.
(4) *Aṣl*, p. 48 ; *Mabsūṭ*, t. XII, p. 174 ; *Umm*, t. III, p. 75 ; *Mudawwana*, t. IX, pp. 5-10.

La prise de possession, nous l'avons mentionné ci-dessus, est indispensable pour un transfert total de la propriété à l'acheteur de biens fongibles : jusque-là il ne détient à leur sujet qu'une créance sur le vendeur. Le *muslam fīh* n'échappe pas à cette règle : le contrat par lui-même ne peut en faire qu'un *dain fī ḏ-ḏimma*, en attendant que la chose soit livrée. Mais il est bon de relever la façon dont as-Saraḫsī comprend l'effet de la prise de possession sur la nature juridique de l'objet de la vente à livrer : ce dernier devient alors, nous dit-il, le *'ain* de ce sur quoi porte le contrat, non point certes au sens propre et concret *(fī l-ḥaqīqa)*, mais par une sorte de fiction, comme si au moment de la prise de possession les deux contractants « renouvelaient *(jaddadā)* » le contrat sur la chose ainsi livrée. Et as-Saraḫsī d'énoncer en adage : « La prise de possession en matière de *salam* a l'effet juridique d'un contrat neuf ». Voilà qui préfigure, au moins pour une bonne part, la position d'al-Kāsānī, déjà relevée ci-dessus, sur la prise de possession du *dain*. Ajoutons que ces deux maîtres ḥanafites interdisent de disposer du *muslam fīh* avant sa prise de possession : il est *dain* assurément, mais, contrairement au prix de la vente ordinaire, il est « chose vendue » (1).

* * *

Très proche du *salam* est, en droit musulman, le *qarḍ*, prêt de consommation, *mutuum*. Il s'en distingue en ce que les deux prestations s'exercent ici exclusivement sur des biens de même espèce, et par le caractère de pure libéralité ou de bienfaisance qui s'y affirme formellement. Il semble donc que par définition ce soit une dette de genre que le *qarḍ* crée et constitue. Cela est vrai en pratique, mais d'une façon moins absolue dans la théorie. Un différend s'est en effet élevé entre les docteurs pour savoir si, en cas de conservation de la chose prêtée, le prêteur est en droit d'en exiger la restitution à l'exclusion d'un équivalent de même nature. Pour les partisans

(1) *Aṣl*, pp. 34-5, 45 ; *Mabsūṭ*, t. XII, pp. 150, 163, 167, 174 ; *Badā'i'*, t. V, p. 234. — Sur le corps certain ou la chose de genre dans la résiliation de gré à gré du *salam*, voir p. ex. *Mudawwana*, t. IX, p. 72, *Badā'i'*, t. V, pp. 309-310.

de l'affirmative — aš-Šāfi'ī et d'après une tradition le grand ḥanafite ancien Abū Yūsuf —, c'est alors la chose prêtée elle-même — son *'ain* — qui demeure expressément due, et non son *miṯl*. Telle n'est point assurément l'opinion dominante ; mais même Abū Ḥanīfa, qui n'exige, en tout état de cause, que la restitution d'un équivalent, estime que, malgré l'appropriation immédiate du prêt par l'emprunteur auquel il incombe de restituer un *miṯl*, il y a lieu, pour rendre l'opération licite en dépit de l'intervalle de temps, d'assimiler par " fiction juridique " *(taqdīr)* la chose remise en échange *(badal)* au *'ain* de la chose empruntée (1).

En face du prêt de consommation, qui se présente comme étant en principe générateur d'une dette de genre, le prêt gratuit à usage ou commodat, *'āriya*, autre forme de libéralité, porte indubitablement sur un corps certain, à restituer tel quel. Si la chose a péri en dehors de son emploi normal, les solutions accusent des divergences, qui oscillent entre l'exonération de l'emprunteur lorsqu'il n'y a pas eu faute de sa part (ḥanafisme), conformément aux normes du « dépôt », et sa responsabilité *(ḍamān)* en tout état de cause, entraînant réparation (šāfi'isme) ; une position intermédiaire, avec référence aux règles du « gage », fait état, non seulement du cas fortuit ou de la faute, mais aussi d'une distinction sur la nature de la chose empruntée (mālikisme) (2). La discussion porte le plus souvent sur l'interprétation d'un adage cité comme hadith : *al-'āriya mu'addā(t) :* « le prêt à usage doit être restitué », avec sa variante *al-'āriya maḍmūna :* « le prêt à usage est garanti » ; et cela en liaison avec Coran IV, 58 qui ordonne la « restitution des choses confiées » *(an tu'addū l-amānāt)*. Toutefois, ce qui requiert ici notre attention est moins telle ou telle solution adoptée que l'argument mis en avant pour justifier rationellement la thèse šāfi'ite de la responsabilité incombant en tout état de cause à l'emprunteur : « Le *'ain* est un nom désignant

(1) Principalement *Muhaḏḏab*, t. I, p. 303-4 ; *Badā'i'*, t. VII, p. 396 ; Ibn Qudāma (ḥanbalite, XII^e-XIII^e siècles), *Muġnī*, éd. Caire 1367 h., t. IV, pp. 314-6.

(2) Afin de ne pas surcharger la présente étude, les institutions juridiques du " dépôt " *(wadī'a)* et du " gage " *(rahn)* n'y seront pas examinées.

la « forme » *(ṣūra)* et le « sens » *(ma'nà)* : si par la perte de l'objet l'emprunteur devient incapable de restituer la *ṣūra*, il n'est pas incapable de rendre le *ma'nà*, car la valeur *(qīma)* ou prix de la chose, c'est son *ma'nà* » (1).

Cette analyse d'une chose déterminée comme composée d'une « forme » qui est son apparence concrète et d'un « sens » qui est sa valeur, n'est pas, en elle-même, récusée par le ḥanafisme ; il en use à sa manière, notamment dans un cas voisin : celui de la *possessio mala fide*, « usurpation » *(ġaṣb)*. La chose « usurpée » *(maġṣūb)* doit évidemment être rendue si elle subsiste telle quelle dans les mains de l'usurpateur. Si elle a péri, la responsabilité de l'usurpateur lui impose réparation, mais ici intervient nécessairement la distinction entre fongibles et non-fongibles : les premiers seuls, évidemment, se prêtent au remplacement par un « équivalent parfait » *(miṯl kāmil)*, celui qui porte, comme l'exprime le ḥanafite as-Saraḫsī, sur la *ṣūra* et le *ma'nà* conjointement ; c'est la non-fongibilité seule qui fait recourir à l'indemnisation par le paiement de la valeur *(qīma)*, « équivalent imparfait » *(miṯl qāṣir)*. *Quid*, si la chose subsiste, mais altérée ? La solution demeure la même pour le ḥanafisme, qui enseigne que la propriété est alors passée aux mains de l'usurpateur. Dans la conception šāfi'ite au contraire (peut-être plus archaïsante), tant que la chose usurpée subsiste, son *'ain* demeure et elle reste la propriété du spolié qui, à ce titre, ne peut que la récupérer, sauf droit à indemnisation si l'usurpateur lui a, d'une manière ou de l'autre, ôté sensiblement de sa valeur. Le mālikisme offre, ici encore, des solutions intermédiaires assez nuancées, avec des possibilités d'option (2).

* * *

(1) *Mudawwana*, t. XV, pp. 163-4 ; *Umm*, t. III, pp. 217-8 ; *Muhaḏḏab*, t. I, p. 363 ; *Mabsūṭ*, t. XI, pp. 133-7 ; *Badā'i'*, t. VI, p. 217 ; *Muġnī*, t. V, pp. 203-4.

(2) *Mudawwana*, t. XIV, pp. 48-77 (voir aussi IX, 73 ; et A. d'Emilia, dans *Rivista degli Studi Orientali*, t. XXVIII, 1953, pp. 79-98) ; *Umm*, t. III, pp. 218-229 ; *Muhaḏḏab*, t. I, p. 367 ; *Mabsūṭ*, t. XI, pp. 50-2 ; *Badā'i'*, t. VII, p. 148 (où sont évoqués aussi *ṣūra* et *ma'nà*).

Venons-en maintenant à ce contrat bilatéral multiforme qu'est l'*ijāra*, location de chose ou d'ouvrage, dont la réglementation fait une large place aux notions contraires de *'ain* et de *fī ḏ-ḏimma*. Cette opposition est même fréquemment considérée comme essentielle (1). Quant à la distinction entre location de chose et location d'ouvrage, le ḥanafisme tient à préciser qu'il s'agit, de toute manière, de la « vente d'utilités » *(manfa'a*, pl. *manāfi')* — évidemment de la chose louée, individualisée ou non, ou de l'être humain, libre ou esclave, dont les services sont loués, et il reproche au šāfi'isme une certaine assimilation juridique de la *manfa'a* au *'ain*, entraînant une conception divergente sur le mode de réalisation du contrat et sur la modalité temporelle d'exigibilité du prix de la location (2). Mais ne nous laissons pas détourner du sujet propre de la présente étude. Examinons plutôt deux applications classiques de l'opposition « obligation sur corps certain — obligation de genre » dans l'*ijāra*.

La première se rapporte à la location *(kirā')* d'un animal pour le transport de personnes ou de biens. Si l'animal est individuellement désigné, sa perte, d'un commun accord, met fin au contrat : la destruction de l'objet *'ain* ou *mu'ayyan* de l'*ijāra* rend l'exécution impossible. Il en va tout différemment si la chose louée n'est que de genre, par exemple un animal de telle espèce, mais non tel animal particulier : la location, comme la bête, est dite alors techniquement « garantie » *(maḍmūn)*, et en cas de perte le « moucre » (de l'arabe *mukrī* ou *mukārī*) devra fournir un autre animal en remplacement jusqu'au terme du déplacement convenu. En cas d'incapacité ou de défaut grave de l'animal loué, les solutions varient aussi selon qu'on a affaire à l'un ou à l'autre de ces deux types de contrat. Leur hétérogénéité est si fortement ressentie que le passage de l'un à l'autre ou leur combinaison ont pu poser des problèmes de licéité. C'est ainsi que Mālik désapprouve, quand

(1) Notamment *Bidāya*, t. II, p. 225.

(2) *Umm*, t. III, p. 251 ; *Muhaḏḏab*, t. I, p. 395 ; *Mabsūṭ*, t. XV, pp. 108-9, t. XVI, p. 2 ; *Badā'i'*, t. IV, pp. 174-5. Voir aussi cadi 'Abdalwahhāb (mālikite, XI^e siècle), *Išrāf*, éd. Tunis, s. d., t. II, p. 67.

on loue pour La Mecque une monture individuellement désignée *(bi-'ainihā)*, la clause imposant au propriétaire de la remplacer si elle meurt : l'individualisation expresse de la chose louée est incompatible avec la « location *maḍmūn* », laquelle s'attache à la *ḏimma* du loueur. Nous disons : individualisation *expresse*, et non seulement de fait ; car Mālik a bien précisé, nous assure-t-on, que cette condition formelle est indispensable pour dégager le loueur en cas de mort de l'animal loué (1).

La deuxième application a trait au louage de services, à propos duquel on s'est demandé : si l'objet individualisé sur lequel le travailleur doit exercer son activité en vertu des termes du contrat vient à disparaître, ce contrat prend-il fin, ou continue-t-il à lier les parties — l'employeur étant libre de fournir au salarié un autre objet de travail génériquement semblable au premier ? Par exemple, au berger qui devait faire paître *ces* moutons-*ci*, ou au tailleur qui devait coudre *cette* chemise-*ci*? Là encore le mālikisme est instructif : l'école a hésité entre les deux solutions, dont la première s'en tient expressément à la notion stricte du *'ain* pour lequel a été conclu le contrat, tandis que l'autre la minimise dans l'hypothèse présente en ne lui accordant qu'une valeur indicative, argument pris notamment de ce que l'*iǰāra*, qui est par principe contraignante *(lāzim)* pour les deux parties, ne le serait plus véritablement pour l'employeur si le service ne s'exerçait que sur du *mu'ayyan*, puisque celui-ci peut être à tout moment vendu par l'employeur à un tiers. Le mālikite al-Bāǰī (XIe siècle), qui nous renseigne sur ce débat et quelques autres avoisinants, nous présente, pour clarifier la matière, un classement en trois catégories (2), suivant que l'objet du louage de services ne mérite pas de par sa nature (3), ou mérite pleinement (4), ou ne mérite qu'à la rigueur et aux yeux de certains (5) d'être

(1) *Mudawwana*, t. XI, p. 105 ; *Muntaqà*, t. V, pp. 114-6.

(2) *Muntaqà*, t. V, pp. 116-7, 266. Voir également *Bidāya*, t. II, pp. 227-8.

(3) Une charge *(ḥiml)* à transporter. Le mālikisme n'accepte même sa détermination générique que si on voulait la remplacer par une plus pénible pour le transporteur.

(4) Cas du malade pour le médecin, du nourrisson pour la nourrice, ou de l'élève pour le professeur.

(5) Contrats agricoles et pastoraux.

mu'ayyan par le contrat, c'est-à-dire non-remplaçable en cas de disparition par un *miṯl*. On relèvera au surplus que, par contraste avec sa désapprobation de la clause introduisant une obligation de genre dans la location d'un animal de transport individualisé, Mālik lui-même accepte sans ambages que le contrat pastoral portant sur tels moutons *bi-'ainihā* soit assorti d'une condition de remplacement des bêtes si elles viennent à périr (1). Ainsi la tendance mālikite paraît, au total, d'une moins grande rigueur de distinction entre le *mu'ayyan* et le *miṯl* pour l'objet de la location d'ouvrage que pour la chose louée (2).

Faut-il dire quelques mots de ce qui est, non point proprement location d'ouvrage, mais « commande artisanale » (*istiṣnā'*, au sens étroit de ce terme), la matière première étant fournie par l'artisan ? Dans ce secteur, il semble que nos ḥanafites plus haut cités vaillent de nouveau d'être mis à contribution. As-Saraḫsī définit l'opération comme « vente d'un *'ain* avec clause d'un travail à y effectuer [par le vendeur] ». Pour al-Kāsānī, le contrat lui-même ne porte pas sur le *'ain* de la matière à ouvrager, mais sur son *miṯl fī ḏ-ḏimma*. Il repousse, il est vrai, la définition adoptée par certains, qui énonce sans plus que c'est un « contrat sur chose vendue *fī ḏ-ḏimma* », car cela pourrait faire confusion avec le *salam ;* il faut donc ajouter que sur la chose ainsi vendue *fī ḏ-ḏimma* il y a un travail à effectuer [par le vendeur]. Et si al-Kāsānī, un peu plus loin, constate qu'en fin de compte (à la livraison) c'est le *'ain* de la matière ouvragée que le client acquiert par l'*istiṣnā'*, il précise, en une formule condensée, qui de prime abord pourrait surprendre, qu'il s'agit d'un « *'ain* vendu *fī ḏ-ḏimma.* » (3).

* * *

Dans un tout autre domaine du droit, l'obligation religieuse du versement de la dîme *(zakāt)* a suscité le problème que

(1) *Mudawwana*, t. XI, pp. 79-80.

(2) Autre problème que nous laissons ici de côté : le salaire *(ajr)* est ou bien *bi-'ainih* ou bien *bi-ġair 'ainih* (p. ex. *Badā'i'*, t. IV, p. 193), d'où des effets juridiques différents.

(3) *Mabsūṭ*, t. XV, pp. 84-5 ; *Badā'i'*, t. V, pp. 2-3. Pritsch et Spies ont traduit en allemand et commenté ces pages d'al-Kāsānī, dans *Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft*, t. LVI, année 1953, pp. 47-75, mais sans allusion nette au problème du *'ain* et de la *ḏimma*.

voici : affecte-t-elle *(tata'allaqu bi -, tajibu fī...)* le *'ain* des matières imposées, ou la *ḏimma* [de leur propriétaire] ? Mālikites et ḥanafites ont adopté la première solution, à laquelle aš-Šāfi'ī après un avis contraire s'est rallié ; dans les écoles minoritaires (ḥanbalisme, ẓāhirisme) des tenants de la deuxième thèse ont subsisté. Comment faut-il comprendre ce débat et les notions qu'il recouvre ? Les partisans du rattachement au *'ain* ne peuvent entendre par là que l'impôt soit nécessairement prélevé sur la matière imposée elle-même, puisque la règle générale est de remettre au fisc un ovin pour un capital de cinq chameaux, et que les ḥanafites par exemple admettent d'emblée l'acquittement de la dîme autrement qu'en nature, par sa valeur. Manifestement ici, et l'étude de la casuistique — notamment sur l'effet du *ḥaul* ou délai fiscal annuel — le confirmerait, l'alternative *ḏimma-'ain* ne met pas en balance « chose de genre » et « corps certain », mais elle oppose — encore que *ḏimma* ne se confonde pas pour tous les auteurs ni à tous les stades avec *dain* — une obligation en une certaine mesure subjective, personnelle et abstraite à une obligation plus objective, liée davantage à la présence immédiate et à la constatation du réel concret (1).

Il peut sembler ainsi que nous nous soyons éloignés de notre thème (2). Mais sans doute au contraire la terminologie que nous venons de rencontrer est-elle éclairante : c'est bien, au fond, dans ce contraste senti entre l'objet actuellement présent et le sujet qui dure, que se situe originellement l'appréhension du groupe oppositionnel « corps certain — chose de genre » dans la pensée juridique de l'Islaṁ.

Robert Brunschvig
(Paris).

(1) Ibn Sallām (IXe siècle), *Amwāl*, éd. Caire 1353 h., p. 372-4 ; *Išrāf*, t. I, p. 164 ; *Muntaqà*, t. II, p. 116 ; *Mabsūṭ*, t. II, p. 156-7 ; *Muġnī*, t. II, pp. 683-4, t. III, p. 45 ; Ibn Ḥazm (ẓāhirite, XIe siècle), *Iḥkām*, éd. Caire, 1345-47 h., t. III, pp. 62-4 (résolument pour la solution *ḏimma*). La question est traitée en détail par le ḥanbalite Ibn Rajab (XIVe siècle), *Qawā'id*, éd. Caire 1933, pp. 370-4.

(2) Signalons comme une curiosité la théorie prégnante du mālikite al-Qarāfī (XIIIe siècle), *Furūq*, éd. Caire 1344-46 h., t. II, pp. 133-6, qui va jusqu'à appliquer à la prière rituelle *(ṣalāt)* l'opposition *mu'ayyan-ḏimma*, suivant qu'elle est faite en son temps légal (en *adā'*) ou après ce temps (en *qaḍā'*). Le commentateur Ibn aš-Šāṭṭ (vers 1300), *ibid.*, repousse comme abusive cette extension du *mu'ayyan* à ce qui est *acte* et non *objet*. Du même Qarāfī, *op. cit.*, t. III, pp. 255-9, un chapitre sur la distinction entre *muta'ayyan* et *ġair muta'ayyan* en divers contrats.

QUESTIONS ACTUELLES DE DROIT MUSULMAN AU PAKISTAN*

1. LES *UṢŪL AL-FIQH*. 2. LA DONATION 3. LE CONTRÔLE DES NAISSANCES

---

§1. Les *uṣūl al-fiqh*

Un des problèmes les plus délicats qui se présentent aujourd'hui aux juristes musulmans est celui d'encadrer et justifier dans le droit de l'Islam la législation actuelle des États islamiques, lorsque cette législation touche, plus ou moins directement, aux matières déjà réglées, une fois pour toutes, par la Loi divine. On voit bien que la question devient plus grave chez les États qui ne sont pas laïcisants ou laïcisés ; et que, dans ce cas, la solution doit être cherchée, et parfois graduée, dans le domaine des *uṣūl al-fiqh*, un domaine bien délimité qu'on ne saurait élargir qu'avec la plus grande prudence.

Voici avant tout comment le problème a été traité dans un jugement (1) de la Cour Suprême du Pakistan dn 5 mai 1964 :

« *Idjmā'*, la troisième source du droit, eut son commencement à la mort du Saint Prophète l'année 12 de l'Hégire. *Idjmā'*

* Cf. du même, dans *Studia Islamica*, XXIII.

(1) Jugement de la Haute Cour du Pakistan, Lahore ; Appel de Vhurshid Jan contre Fazal Dad ; sentence du 5 Mai 1964 ; in *The All Pakistan legal Decisions*, vol. XVI, 1964, p. 559-560.

est l'accord des juristes musulmans d'une époque particulière sur une question de droit. *Idjmā'* est maintenant une source de droit acceptée dans la jurisprudence islamique ; et sans elle il ne peut pas y avoir évolution ultérieure du droit. Cette évolution est absolument essentielle pour éviter que plusieurs prescriptions du droit deviennent inusitées et inapplicables dans la situation changée et les faits des temps présents. L'*idjmā'*, ainsi, n'est pas seulement une source de droit, mais la pierre angulaire de l'unité de l'Islam.

Les difficultés de la réalisation de l'*idjmā'* sont, évidemment, plusieurs : particulièrement la tendance moderne vers un État national, dans la plus grande partie des pays musulmans. La législation, en effet, est un élément important de la souveraineté ; et par conséquent un État national peut être un obstacle contre l'*idjmā'u-'l-umma*. Il va sans dire qu'il est besoin d'une certaine uniformité des lois entre pays musulmans. La religion et le droit sont tissus ensemble inextricablement dans un Code unique pour tous les musulmans dans l'univers entier. Donc un changement radical dans le système des lois dans un pays musulman aura aussi l'effet d'établir une différence dans la religion.

On aura ici le problème de ce qu'il en serait de l'unité de l'Islam si fermement assurée par l'Imām Abū Ḥanīfa et l'Imām al-Shāfi'ī, en étendant l'*idjmā'* à toutes les époques, s'il arrivait que les Assemblées législatives des pays musulmans exerçaient la fonction d'*idjmā'* indépendamment les unes des autres. L'unité de l'Islam en serait atteinte.

Or nous osons suggérer que le remède à ce danger se trouverait peut-être dans la constitution d'une Commission mondiale d'Idéologie islamique et d'un Institut analogue de Recherches islamiques, tel que la Constitution du Pakistan de 1962 l'envisageait. Pour commencer, le but de cette Commission pourrait être limité à la consultation et à la recherche ; mais ensuite, par accords mutuels, la Commission pourrait acquérir le pouvoir d'imposer ses décisions aux États membres, comme la Cour Internationale de Justice de La Haye et l'O.N.U. ont juridiction sur les États qui ont souscrit leurs Chartes.

L'*idjmā'* ainsi est une source importante de droit dans

l'Islam ; mais dans les conditions présentes il n'est pas faisable d'y recourir de manière orthodoxe. Seules peut-être les Assemblées législatives sont les organismes propres à exercer cette fonction ; et le devoir des Cours est d'interpréter et appliquer les lois, que les Assemblées ont approuvées, en conformité avec le Coran et la Sunna ».

Ce texte a une importance particulière et il est souvent cité dans la jurisprudence pakistanaise des dernières années. On doit observer à son égard, du point de vue juridique :

a) L'affirmation de la nécessité d'éviter le maintien d'une législation démodée et, donc, de tenir compte des circonstances et des faits du temps présent pour y adapter le droit : ce qui est un principe innovateur modernisant dans un État comme le Pakistan fondé sur l'Islam. Mais on ne se fait pas d'illusion — dans notre texte même — sur les difficultés d'application de ce principe, puisqu'on souligne, peu après, qu'en Islam religion et droit sont inextricablement enchevêtrés.

b) L'énergique déclaration en faveur de l'unité de l'Islam. L'unité serait en danger, selon notre texte, si les législations des différents États musulmans commençaient à s'inspirer de doctrines et de principes divergents. On arrive ainsi à proposer qu'une Institution internationale soit chargée de coordonner l'activité législative des États musulmans : ce qui impliquerait une limitation de la souveraineté de chaque État en faveur de l'unité du monde islamique.

c) L'affirmation de la nécessité de maintenir en fonction l'*idjmā'* en surmontant les difficultés qui s'y opposeraient selon la stricte orthodoxie ; mais en la confiant, « peut-être » avec justification possible, aux Assemblées législatives.

Ce « peut-être », et donc ces quelques doutes, sont expliqués ensuite par le jugement de la Haute Cour. Déjà Muḥammad Iqbāl, le philosophe et poète qui avait établi les bases théoriques et idéales de l'État Pakistanais, s'était demandé, dans son livre « Reconstruction of Religious Thought in Islam », s'il était légitime, selon la Loi Musulmane, qu'une Assemblée composée en majorité de députés sans connaissance approfondie du droit musulman interprétât la Loi. Iqbāl est opposé à l'idée

de confier à une autorité, qui soit instituée en dehors de l'Assemblée, le contrôle de l'activité législative du point de vue de l'orthodoxie musulmane : c'est-à-dire qu'il s'oppose à l'intervention d'un organisme religieux superposé à l'Assemblée législative. Il voit le seul remède possible dans la diffusion de la connaissance de la Loi islamique « combinée avec une étude intelligente de la jurisprudence moderne » (1) (et ici encore une fois nous voyons ce double aspect de respect de la doctrine de l'Islam et d'accueil des idées d'une évolution moderne, qui est typique de la situation du Pakistan).

Or la Constitution en vigueur au Pakistan a réglé la question (dans les articles 199-203) avec quelques ajustements adaptés aux circonstances politiques et sociales d'aujourd'hui. Un « Conseil Consultatif d'idéologie islamique », nommé par le Chef de l'État, a la tâche d'encourager les Musulmans Pakistanais à vivre selon les préceptes de la Loi de l'Islam et de conseiller l'Assemblée Nationale, les Assemblées Provinciales, le Chef de l'État et les Gouverneurs (des Provinces) sur la question de savoir « si une proposition de loi ne respecte pas ou viole ou contredit les principes fondamentaux de la Loi islamique » (2). Ce Conseil Consultatif est constitué de membres « qui connaissent la Loi islamique, ont les qualités requises pour l'*idjtihād* et le *qiyās* » et ne sont pas des politiciens ou fonctionnaires « parce que ceux-ci ont le devoir de se conformer aux prescriptions de la *Sharī'a* et de régler leur activité selon les conseils des savants ». Donc « les membres de nos Assemblées législatives, aujourd'hui, ne sont pas suffisamment experts en droit islamique pour être considérés comme capables d'*idjtihād* ou de *qiyās*. Il leur manque ainsi les deux conditions essentielles pour participer à l'*idjmā'* ». Ils doivent plutôt, en cas de doute, se référer au Conseil Consultatif, afin que l'*idjmā'* soit formé par l'adhésion de tous. Il faudrait à l'avenir que « la qualité requise pour faire partie d'une Assemblée législative au Pakistan soit une connaissance suffisante des

(1) *Op. cit.*, p. 577.
(2) *Op. cit.*, p. 578.

principes de la législation islamique » (1). Cela non pas au point que chacun des membres de l'Assemblée législative soit un *faqīh* ou un *mudjtahid;* mais au moins qu'il ne soit pas « trop éloigné de cette obligation première d'un législateur dans un Pays musulman ». (2) Encore une fois on peut voir ici un effort intelligent pour concilier les exigences de l'observance de la Loi musulmane, qui reste la base, mais aussi le point de départ de l'évolution, et de l'opportunité d'avoir une institution — ne fût-ce que consultative — qui puisse garantir l'orthodoxie de cette évolution ; et — ajouterait-on volontiers — la préoccupation de se maintenir, plus ou moins, sur la ligne de la doctrine de Muḥammad Iqbāl, le théoricien de l'État.

Il est remarquable aussi que dans un jugement pareil d'une Haute-Cour d'un État musulman on trouve cités, à côté des sources arabes, les ouvrages des orientalistes européens tels que le livre de D. B. Macdonald : "The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory" (de 1903) et celui de J. Schacht : "An Introduction to Islamic Law" (de 1964). Et je mettrais à côté de cela la déclaration que les conditions rigoureuses pour la formation de l'*idjmā' u'l-Umma* ne seraient plus réalisables, parce que cette possibilité fut perdue pour toujours lorsque l'institution du Califat fut dissoute; déclaration qui, toutefois, doit être interprétée non pas en relation avec de prétendus pouvoirs du Calife, mais plutôt en rapport avec l'unité de l'État musulman que le droit musulman assurait par l'institution du Califat (3).

* * *

(1) *Op. cit.*, p. 579.

(2) *Op. cit.*, p. 576.

(3) Iqbāl, dans l'ouvrage cité ci-dessus dans le texte et aussi dans la sentence de la Haute Cour, avait encore, quoique indirectement, limité le pouvoir de contrôle des ' *ulamā* ' sur la législation des Assemblées en se référant négativement à la vieille Constitution de la Perse de 1906. Cette Constitution établissait un Conseil de ' *ulamā* ' (« an ecclesiastical Committee », selon la qualification typique que le juriste Pakistanais lui donne) avec pouvoir absolu de « superviser » la législation des Chambres. Est aussi caractéristique de ces méthodes prudentes de polémique indirecte le fait qu'on déclare dangereux cet exemple pour un État qui, comme le Pakistan, ne suit pas la doctrine chiite des Ithna 'ašariyya Persans selon laquelle le Chef de l'État n'est que le Gardien du pays, dont le Souverain véritable est « l'Imām caché » : ce qui est totalement étranger à la Constitution du Pakistan.

Le jugement de la Haute Cour a eu un grand retentissement et la sentence du 5 mai 1964 a acquis tout de suite une remarquable autorité. Cela ne veut pas dire que les discussions soient closes ni que les juristes pakistanais aient fini d'examiner les différents points d'une question si complexe dans le cadre d'un État musulman moderne. Un essai très détaillé sur ce problème a été publié (en Urdu et en Anglais) par le savant juriste *mawlānā* Muḥammad Taqī Amīnī (dans les revues *Burhān* de Delhi et *Ummah* de Karachi).

Muḥammad Taqī affirmait que la perfection de la Révélation réglant la vie individuelle et sociale des Musulmans était proclamée dans le passage du Coran (V, 5) : « Aujourd'hui j'ai accompli votre religion pour vous et complété ma faveur sur vous et il m'a plu de vous donner pour religion l'Islam ». Mais ce passage ne doit avoir aucune interprétation extensive qui puisse considérer la Révélation comme « la discussion détaillée et définitive de tous les problèmes futurs et de tous les plans pour éloigner tous les genres de maux de la société islamique ». Ceux qui adopteraient cette vue de stricte rigueur finiraient par ignorer les grands problèmes d'aujourd'hui et resteraient ainsi muets, sans déclarer quelle est la doctrine islamique sur les questions d'aujourd'hui et sans les résoudre selon la lumière des instructions divines ; et ainsi ils refuseraient d'harmoniser la Loi islamique et la vie. Au contraire, l'Islam a la méthode reconnue pour faire face à ces problèmes : c'est l'*idjmā'*.

« On n'a pas voulu comprendre, dans le passé, la valeur et les caractères de l'*idjmā'*, qui ne signifie pas l'unanimité de l'entière *Umma :* ce qui serait impossible, mais l'unanimité des compétents et particulièrement des juristes dans les villes différentes du monde islamique. C'est l'interprétation de l'*idjmā'* qui fut adoptée déjà par le Calife 'Umar et la seule qui nous offre des possibilités pratiques par la constitution d'un Conseil consultatif qui puisse proposer pour les problèmes d'aujourd'hui une solution correcte qui ne soit pas contraire aux principes du Coran et de la Sunna et aussi qui soit conforme aux nécessités de la vie et par conséquent surmonte, selon l'Islam, les difficultés de la société actuelle. »

Il n'est pas nécessaire, selon notre auteur, que chaque règle définie par l'*idjmā'* soit justifiée par une référence « particulière, définie et spéciale » à une règle du Coran ou de la Sunna, parce que dans ce cas l'*idjmā'* perdrait toute son utilité. Il faut plutôt se soumettre à la « Divine Direction » *(hudà)*, qui invariablement a porté et porte à l'élévation spirituelle et morale et à l'élévation sociale et culturelle. « C'est à cause de cela qu'il y a dans la Révélation des lois qui sont rigides dans leur esprit *(niyya)* et leur forme, et des lois qui sont rigides et donc éternelles dans leur esprit *(niyya)* ; mais ne le sont pas formellement et qui par conséquent, consentent quelques changements de leur forme en relation avec les conditions sociales qui changent et avec les nécessités d'une société en développement. » L'auteur ici cite deux passages coraniques à cet égard : d'abord, l'interdiction de certains aliments aux Juifs, interdiction ré vélée à eux comme châtiment pour leurs péchés et qui n'existait pas auparavant, quand tous les aliments leur étaient licites sauf ceux qu'eux-mêmes s'étaient interdits (CORAN, III, 93 ; IV, 160). Dans ce cas la Révélation est intervenue directement pour changer une règle de vie selon les circonstances survenues, c'est-à-dire, les changements de conduite des Juifs, de l'époque d'Abraham et de Jacob à celle de leur impiété (1).

(1) La distinction entre les prescriptions coraniques révélées comme principes généraux éternels et les règles révélées occasionnellement et motivées par des circonstances historiques particulières est aussi acceptée et appliquée par le savant Directeur de l'Institut de Recherches Islamiques de Karachi, Dr Faḍl al-Raḥmān, en ce qui concerne le statut juridique des femmes selon la législation moderne des États Islamiques. (*Ummah*, vol. 1, n° 5, 1964, p. 11-12). Il croit, en effet, que le statut des femmes et les principes de leur condition juridique sont énoncés dans les passages du Coran : XXX, 20 (« Il a mis entre vous amour et piété) ; II, 183 (« elles sont votre vêtement et vous êtes leur vêtement ») ; IV, 23 (« et traitez-les avec gentillesse ») ; IV, 36 (« aux hommes le sort qu'ils auront mérité et aux femmes le sort qu'elles auront mérité »). Ces principes généraux, si libéraux, devaient être appliqués pour la première fois dans la société arabe telle qu'elle était au moment de la Révélation, et ils sont principes généraux valables pour toujours. Au contraire, à la situation locale et temporaire de cette époque, lorsque l'homme seulement était « le facteur opératif dans la société » la femme n'était pas aussi évoluée dans ses facultés intellectuelles, font allusion les deux passages coraniques : II, 228 (« Et les hommes ont un degré supérieur à elles ») et IV, 38 (« Les hommes sont préposés aux femmes »). Aussi à la moindre présence des femmes dans la vie sociale de l'Arabie préislamique sont inspirées les prescriptions concernant la valeur différente des témoignages féminins. Dans ces cas il s'agit de règles occasionnelles et donc temporaires.

Mais cette distinction entre les lois, que la Révélation établit avec valeur et durée universelles, et les règles énoncées dans la Révélation « comme principe » est très délicate ; et son appréciation doit être faite en considérant les conditions de temps et de lieu pour juger si un changement est vraiment nécessaire par suite du changement des circonstances ; et toujours en maintenant sans aucun changement « l'esprit et l'objectif » de ces règles, parce que — comme on l'a déjà dit ci-dessus — si la « forme » change, « l'esprit et l'objectif » des règles contenues dans la Révélation sont pour l'éternité. Alors qui donc peut être autorisé à décider cette modernisation formelle ? Ici notre auteur pose le problème bien connu de l'*idjtihād*.

Il faut que « la porte close de l'*idjtihād* soit ouverte dans toute sa largeur » (1). Les *fuqahā'*, qui ont l'autorité et la science pour se prononcer, ont dit (contre ceux qui croient que « la porte est fermée et que la clé de l'*idjtihād* est perdue pour toujours ») que « le *fiqh* est basé sur l'*idjtihād* », lequel est un pas important dans le chemin de la réalisation de la Direction Divine *(hudā)* dans ce monde. Si en présence de situations nouvelles dans le monde d'aujourd'hui on ne trouve pas de règles explicites dans la Révélation et on refuse d'employer l'*idjtihād*, on laisse ainsi tous les hommes libres de suivre leurs désirs ou de « tirer les flèches des conjectures » dans des directions fausses. Le refus de l'*idjtihād* aurait ainsi comme conséquence un individualisme effréné et la fragmentation de l'*umma*.

On doit se garder aussi, ajoute notre auteur, de ceux qui exagèrent dans le sens opposé. Il s'agit de ceux qui « désirent formuler une doctrine moderne de l'Islam en important de l'extérieur chaque élément de cette doctrine ». Ainsi « ils n'ont pas le moindre respect pour la grandeur du passé et considèrent comme archaïques et désuètes les vénérables traditions anciennes

(1) L'importance du problème de la « réouverture de l'*idjtihād* pour les juristes musulmans du ' sub-continent ' indo-pakistanais a été déjà soulignée par J. SCHACHT (*An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, p. 104-105).

sur lesquelles a été bâtie la vie de l'*umma* islamique » (1) « Nous n'avons rien de commun avec ces gens et leurs idées ».

Mawlānā Muḥammad Taqī Amīnī, enfin, déclare être opposé à l'*idjtihād* individuel. L'exercice de l'*idjtihād*, pour éviter les excès des modernistes dont on vient de parler, doit être réservé à une Assemblée. L'Assemblée, composée de *'ulamā'*, ne doit pas se considérer « totalement libre et centralisatrice » ; mais, quoique composée de membres adeptes chacun d'une particulière école de *fiqh (mudjtahid muntasab)*, elle devrait être prête à bénéficier des enseignements « d'autres fondateurs d'écoles de *fiqh* ». Et encore si une question soumise à l'Assemblée avait été déjà l'objet d'une solution qui ne « satisfasse pas le cœur », on pourrait l'examiner à nouveau en exerçant l'*idjtihād*, en excluant seulement le cas où la première solution aurait été rejointe, non pas par un précédent *idjtihād*, mais par l'*idjmā'* (2).

Ces documents, qui après tout arrivent à une conclusion semblable au point de vue de la méthode, proposent l'attribution des pouvoirs d'interpréter et de compléter la Loi à une Assemblée. A cette Assemblée est confié l'accomplissement de l'*idjmā'*, selon le jugement de la Cour Suprême de Lahore, ou l'exercice de l'*idjtihād*, selon l'étude du Mawlānā Muḥammad Taqī Amīnī (3).

(1) Il s'agit de positions extrémistes des ' prodernisants ' (Cf. J. SCHACHT *An Introduction* cit. p. 73), que notre auteur repousse nettement, en gardant une doctrine intermédiaire entre conservateurs et innovateurs.

(2) Ainsi notre auteur vient à affirmer que l'*idjtihād* ne peut pas prévaloir contre l'*idjmā'* : ce qui pratiquement limite encore les pouvoirs de l'Assemblée et la valeur de l'*idjtihād*.

(3) Sur l'ordre logique entre *idjmā'* et *idjtihād* cf. l'essai de Faḍl al-Raḥmān, *Concepts Sunnah, Ijtihād and Ijmā' in the Early Period* in *Islamic Studies*, I, 1962, p. 20, en divergence avec l'enseignement de l'Imām al-Shāfi'ī (*Kitāb al-Umm*, VII, p. 246). Selon Faḍl ar-Raḥmān la disposition logique d'al-Shāfi'ī : *Idjmā'* — *Idjtihād* (où l'*idjtihād* serait subordonné à l'*idjmā'* avec perte de sa créativité et originalité) devrait être remplacé par un ordre *Idjtihād-Idjmā'*, où le *consensus omnium* arriverait *après* la libre recherche de l'*idjtihād* qui faciliterait « l'assimilation de nouveaux courants de la vie spirituelle et intellectuelle » de nos jours. Sur l'attitude de l'*imām* al-Shāfi'ī pour ce qui concerne l'*idjtihād* cf. J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, p. 127-128.

(4) Toutefois on a observé à ce propos, (*Ummah*, I, 1964 p. 10) qu'il est presque impossible aujourd'hui de réunir une Assemblée dont les membres soient en même temps, compétents dans les doctrines classiques de l'Islām et dans les problèmes

Nous constatons ici dans l'examen de ce problème fondamental de l'encadrement de la nouvelle législation dans le droit islamique la recherche, parfois difficile et toujours courageuse, d'un équilibre entre l'ancienne tradition islamique et les nécessités contingentes de la vie sociale d'aujourd'hui. Et cela est, encore une fois, typique de la culture musulmane du Pakistan actuel, État islamique par définition constitutionnelle, mais ouvert — avec une prudence justifiée — aux idées de notre temps.

§2. La donation

Un problème de droit civil, qui a été examiné dans la jurisprudence récente du Pakistan, est celui de la donation *(hiba)*. Deux jugements — l'un de la Cour Suprême de Lahore et l'autre de la Cour d'Appel de Dacca — ont tranché plusieurs questions de détail de l'institution de la *hiba*.

Le cadre général de cette jurisprudence est bien celui du droit musulman classique. Les éléments essentiels de la *hiba* sont : la capacité juridique du donateur et du donataire : la manifestation de leur volonté de donner et d'accepter qui — en tant qu'*īdjāb* et *qabūl* — se rencontrent pour former la donation, considérée ici comme un contrat ; et la prise de possession de la chose donnée par le donataire (le *tamalluk*, qui est conforme à la doctrine shāfi'ite). Dans ce cadre la Cour de Dacca a examiné quelques points de droit spécifiques (1) :

1. La *hiba bi'l-'iwaḍ* (2) et les éléments requis pour sa validité. La Cour a enseigné que la *hiba bi'l-'iwaḍ*, par laquelle la

et courants d'idées actuelles. Il serait donc préférable d'avoir une Assemblée où les deux compétences soient représentées par des membres différents : les uns pour la tradition, les autres pour les besoins de notre époque.

(1) *Shâmsu'n-nisā' Bībī, appellant, versus 'Abd al-Ghafūr and others* P. L. D. 1964, Dacca 451, The All-Pakistan Legal Decision, 1964, p. 451-460.

(2) La terminologie du rite mālikite préfère : *hiba 'alà ath-thawāb* et, du reste, aussi *hiba 'alà al-'iwaḍ*. Cf. D. SANTILLANA, *Il Muḫtaṣar o Sommario del diritto malechita di Ḫalīl ībn Isḥāq*, vol. II, Milan 1919, p. 577, n. 103 ; et du même auteur *Istituzioni di diritto musulmano malechita con riguardo anche al sistema sciafeita*, vol. II, Rome 1938, p. 410 (où est citée aussi la dénomination alternative *hiba li-th-thāwāb*).

donation faite au donataire correspond à une donation que le donataire fait au donateur, doit être considérée comme constituée par deux actes différents de donation et non pas par un contrat unique. Après que la donation a été « faite et complétée » (devenue juridiquement valide), le donataire offre, par un deuxième acte, un don de réciprocité : le *'iwaḍ*. Ce don est volontaire ; et la volonté, qui en est la cause, est déterminée par la reconnaissance éprouvée pour la première donation. Il s'en suit — selon la Cour — qu'entre la première donation et la donation *'iwaḍ* doit s'être écoulé un intervalle de temps, ne fût-ce que de peu de durée.

Cette conception de la *hiba bi'l-'iwaḍ*, voudrions-nous ajouter, lui donne un aspect juridiquement différent de la *donatio sub modo* du droit romain, quoiqu'on ait assimilé les deux institutions ailleurs, au moins dans la terminologie (1).

Or, selon ces principes, la Cour déclare que, si le *'iwaḍ* est prévu et déterminé dans le même acte que la donation première auquel il se réfère, juridiquement, quel que soit le nom que les deux parties aient donné à l'acte, il n'y aura plus *hiba bi'l-'iwaḍ*, mais contrat de vente, et au contrat doit être appliquée la loi de la vente et non pas celle de la donation.

Dans l'espèce, sur laquelle la Cour a jugé, le fait que le bénéficiaire de la prétendue *hiba bi'l-'iwaḍ* n'a pas pris possession de la chose ainsi cédée par le contrat n'est pas une cause d'invalidité de l'acte, parce qu'il ne s'agit pas de donation, mais de vente, et la prise de possession n'est pas requise pour la validité du contrat de vente.

2. La *hiba bi-šarṭi 'l-'iwaḍ* est aussi composée formellement de deux actes : dans le premier, le donateur déclare sa volonté de transférer la propriété d'une chose afin que le donataire en jouisse ; le donataire accepte, prend possession de la chose donnée et s'oblige en même temps à donner de son côté au donateur une chose déterminée par un autre acte à stipuler à part. Les éléments nécessaires pour la validité des deux actes susmentionnés de la *hiba bi-šarṭi 'l-'iwaḍ* sont les mêmes que ceux qu'on a déterminés pour la *hiba bi'l-'iwaḍ*.

(1) D. SANTILLANA, *Istituzioni, cit., ibid.*

Le jugement de la Cour Suprême de Lahore, a statué encore ce qui suit (1) :

1. Dans le cas d'une donation stipulée dans l'imminence de la mort à cause d'une maladie grave, quelles sont les conditions de validité de l'acte ? Et quand doit-on reconnaître la *marḍu'l-mawt* (« maladie mortelle ») juridiquement et avec quels effets ?

La condition de *marḍ al-mawt* chez le donateur se vérifie pour la loi lorsque la volonté de donner agit « sous la pression du sentiment de l'imminence de la mort ». Selon l'opinion d'une minorité de juristes, il est nécessaire que la mort subséquente soit causée par la maladie *(marḍ)* qui avait provoqué le sentiment du danger chez le donateur. La Cour, toutefois, rejette cette opinion en se référant à l'exemple d'un malade très grave qui, après avoir stipulé dans cet état une donation, serait tué dans un accident ou par un meurtrier. La Cour juge que dans l'espèce il faut toujours considérer la donation comme faite en état de *marḍ al-mawt*. Si le donateur surmonte favorablement la crise de la maladie qui l'avait mis en danger imminent, la donation en état de *marḍ al-mawt* reste encore valide, selon la Cour, parce que la validité de la donation doit être déterminée en se référant seulement aux circonstances qui existaient au moment de la stipulation de la donation même. Ce qui importe pour la loi est la *niyya* du donateur qui croit être sur le point de mourir. Il en résulte que le donateur ne veut pas stipuler un acte de libéralité entre vivants, mais conclure un transfert de propriété qui aura effet après sa mort.

2. Dans le cas d'une donation faite pendant la « maladie mortelle » *(marḍ al-mawt)* est-il nécessaire pour la validité de la donation de transférer la possession de la chose donnée ? La Cour a jugé que dans ce cas aussi le transfert de possession est indispensable. Son jugement considère plusieurs hypothèses :

(1) *Shamshād ʿAlī Shāh and others, appellants, versus Sayyid Ḥassān Shāh and others*, P. L. D. 1964, Supreme Court 143, The All-Pakistan Legal Decision, 1964 p. 143-166.

a) Une déclaration dans l'acte de donation concernant le passage de possession peut avoir deux aspects : être un témoignage du transfert effectué ou transférer par sa propre force (ou aider à transférer la possession). Dans le premier cas faculté est donnée à la partie adverse de prouver que le donateur n'a pas fait autre chose que témoigner dans l'acte le transfert sans que cette déclaration ait été précédée ou suivie par un transfert effectif. Dans le deuxième cas aussi la déclaration de volonté de transférer n'est qu'une circonstance à évaluer avec les autres données de fait. La Cour cite, entre autres, un jugement précédent où une dame propriétaire d'un immeuble, qui toutefois était administré par le même administrateur que celui des biens de sa fille, donne à la dite fille l'immeuble en question pendant une « maladie mortelle » *(marḍ al-mawt)* et déclare dans l'acte de donation que la possession de l'immeuble donné est passée à la donatrice. Dans ce cas l'administration unique des biens de la donatrice et de la donataire par un seul administrateur a été jugée comme une preuve confirmant la déclaration du transfert, qui par elle-même n'aurait pas suffi.

b) Si le donateur, en état de *marḍ al-mawt*, est le *walī* du donateur mineur au moment de la donation, le transfert est jugé fait par la seule déclaration du donateur, parce que les biens du donataire sont *sub manu* du donateur.

c) Également dans le cas d'un immeuble propriété commune indivise, la donation d'une quote-part de propriété à un autre copropriétaire n'est pas valide s'il n'y a pas eu de prise de possession. Ne suffit pas la déclaration du donateur sans l'acte de donation si cette déclaration n'est pas suivie d'une action quelconque du donateur (une action qui ne doit pas être purement symbolique) pour le transfert de la possession.

3. Il n'y a pas de divergence à propos de ces questions entre les juristes Sunnites et les juristes Shī'ites. Il y a coïncidence totale pour ce qui concerne la nécessité du transfert de possession entre la loi Shī'ite, telle qu'on l'a interprétée « dans

les jugements des Cours du sub-continent Indo-Pakistanais » et le droit du rite Ḥanafite (1).

4. Le mot *intiqāl* (Arabe, employé aussi en Urdu) a le sens technique de : « transfert », et non pas celui générique de « mutation ; changement ».

§3. Le contrôle des naissances

Dans un article précédent (2) j'ai publié mes notes sur les discussions concernant le problème du « contrôle des naissances », un problème fondamental dans la situation actuelle du Pakistan. Les « conservateurs » n'admettent pas que le Coran n'a aucun passage défendant le contrôle des naissances ; et dans les discussions, que j'avais notées, ils citent à cet égard les passages de la *Sūrat al-Ḥāliq* (XXXV, 12), de la *Sūrat al-Ḥaǧǧ* (XXII, 5) et de la *Sūrat al-Mu'minīn* (XXIII, 12-14).

Or le Dr Faḍl al-Raḥmān, un des plus distingués islamologues du Pakistan, a repris la question (3) de l'absence dans la Révélation de toute allusion à l'interdiction du contrôle des naissances. Il ne cite pas les passages qu'on vient de mentionner ci-dessus ; mais il affirme que dans le Coran on ne trouve que des déclarations très générales, comme celle de la *Sūrat al-Naḥl* (XVI, 72) : « Dieu vous a donné des compagnes prises parmi vous-mêmes et il vous a donné vos compagnes, vos fils et petits-fils » et encore celle de la *Sūrat al-Nisā'* (IV, 1) : « Hommes, craignez Dieu qui vous a créés d'une seule personne, de laquelle Il a créé pour elle une compagne. Et de ces deux-là Il a suscité nombre d'hommes et de femmes ». Ces deux passages ne révèlent la moindre tendance à prescrire une procréation sans limites et dans toutes les circonstances (selon notre auteur).

(1) On emploie le terme « subcontinent Indo-Pakistanais », parce qu'on a cité aussi la jurisprudence des Cours pendant la période de l'administration anglo-indienne.

(2) *Problèmes actuels de l'Islām Pakistanais* dans *Studia Islamica*, XXIII, 1965, p. 137-147.

(3) *Ummah*, vol. I, 1964, p. 15.

D'autre part les « conservateurs » citent parfois un autre passage : *Sūrat Hūd* (XI, 6) : « Il n'y a pas d'animal sur la terre auquel Dieu ne procure la nourriture ». Il serait bien enfantin, dit le Dr Faḍl al-Raḥmān, d'interpréter ce verset comme si Dieu procurait à chaque créature vivante sa nourriture, que cette créature soit capable de se procurer ses aliments ou qu'elle en soit incapable. Les difficultés économiques qui dans certaines situations peuvent influencer le contrôle des naissances n'ont rien à voir avec ce passage de la Révélation. Ainsi l'autre verset, que quelques conservateurs citent : *Sūrat al-Isrā* (XVII, 31) : « Ne tuez pas vos enfants par peur de la pauvreté. Nous serons leur Pourvoyeur », ne se réfère pas à la limitation des naissances — selon notre auteur —, mais à la coutume de l'infanticide des filles dans l'Arabie préislamique.

Enrico CERULLI
(Rome).

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 MAI 1969
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26.131 — Éditeur : n° 323
Dépôt légal : 2e trimestre 1969

ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, quai Anatole-France - PARIS 7e

C. C. P. PARIS 9061-11 Tél. : 705-93-39

CENTRE DE RECHERCHES
SUR L'AFRIQUE MÉDITERRANÉENNE

Série Archéologie

PALAIS ET DEMEURES DE TUNIS

(XVIe - XVIIe siècles)

par

JACQUES REVAULT
Maître de Recherche au C.N.R.S.

Historique - Aspect économique et social - Organisation urbaine de Tunis. L'habitation tunisoise - Construction et décor.

Cet ouvrage sera indispensable aux historiens, ethnologues, architectes et linguistes intéressés à l'étude des formes de civilisation et d'habitat en Afrique du Nord.

Ouvrage 22 × 28 contenant 372 pages, 75 plans au trait, 2 planches en quadrichromie et 152 planches en phototypie hors-texte en noir, broché.

Prix : **140 F**